

نحو الدولة المدنية في العالم العربي

دراسة نقدية للنقاش الدائر بين المثقفين العرب حول العلمانية والدين والدولة

أ.د. سليم إبراهيم

مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

نحو الدولة المدنية في العالم العربي

دراسة نقدية للنقاش الدائر بين المثقفين العرب حول العلمانية والدين والدولة

محتوى الكتاب لا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المركز

الطبعة الأولى 2012

النسخـــة العاديـــة ISBN 978-9948-14-611-7
النسخة الإلكترونية ISBN 978-9948-14-612-4

توجه جميع المراسلات إلى العنوان الآتي:
مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

ص. ب: 4567
أبوظبي ـ دولة الإمارات العربية المتحدة

هاتف: 4044541-9712+
فاكس: 4044542-9712+

E-mail: pubdis@ecssr.ae
Website: http://www.ecssr.ae



مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

نحو الدولة المدنية في العالم العربي

دراسة نقدية للنقاش الدائر بين المثقفين العرب حول العلمانية والدين والدولة

أ. د. سليم إبراهيم

مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

أنشئ مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية في 14 آذار/ مارس 1994؛ بهدف إعداد البحوث والدراسات الأكاديمية للقضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية المتعلقة بدولة الإمارات العربية المتحدة ومنطقة الخليج والعالم العربي. ويسعى المركز لتوفير الوسط الملائم لتبادل الآراء العلمية حول هذه الموضوعات؛ من خلال قيامه بنشر الكتب والبحوث وعقد المؤتمرات والندوات. كما يأمل مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية أن يسهم بشكل فعّال في دفع العملية التنموية في دولة الإمارات العربية المتحدة.

يعمل المركز في إطار ثلاثة مجالات هي مجال البحوث والدراسات، ومجال إعداد الكوادر البحثية وتدريبها، ومجال خدمة المجتمع؛ وذلك من أجل تحقيق أهدافه المتمثلة في تشجيع البحث العلمي النابع من تطلعات المجتمع واحتياجاته، وتنظيم الملتقيات الفكرية، ومتابعة التطورات العلمية ودراسة انعكاساتها، وإعداد الدراسات المستقبلية، وتبنّي البرامج التي تدعم تطوير الكوادر البحثية المواطنة، والاهتمام بجمع البيانات والمعلومات وتوثيقها وتخزينها وتحليلها بالطرق العلمية الحديثة، والتعاون مع أجهزة الدولة ومؤسساتها المختلفة في مجالات الدراسات والبحوث العلمية.

المحتويات

المقدمة

في إطار النقاش العام بين المثقفين العرب حول التحري عن أسباب استمرار حالة التخلف في العالم العربي، ونكوص هذا الأخير في مواكبة التطور الحضاري على المستوى العالمي؛ وفي سياق ردود الفعل حول مسألة ارتداء الحجاب من قبل المهاجرات المسلمات اللاتي يعملن معلمات في المدارس الفرنسية (تكرر هذا الإشكال أيضاً في بعض البلدان الأوربية، كألمانيا مثلاً) أو ارتداء النقاب من قبل أمثالهنَّ في المحيط العام، بدأت منذ عشر سنوات تقريباً سجالات واسعة حول ما يسمى «العَلمانية»،[1] وذلك من خلال وسائل الإعلام المختلفة، ولاسيما مواقع الإنترنت التي أصبحت مرتعاً لطرح الآراء المتعددة، بصرف النظر عن التمحيص في جودتها من الناحية العلمية والمعرفية قبل نشرها على الملأ.

ولاشك في أن هذا النقاش يكتسب أهمية خاصة لارتباطه بالأسباب الداخلية أو المحلية لظاهرة التخلف، وهنا، على وجه الخصوص، استمرار هيمنة الثقافة الإسلامية التقليدية على حياة الناس ومؤسسات الدولة والمجتمع على حد سواء. ومن الملاحظ أن الغالبية العظمى من هذه السجالات بين أنصار العلمانية وخصومها تتضمن مغالطات – كثيرة أو قليلة – على مستوى المفاهيم، والسياقات التاريخية الأوربية التي نشأت من خلالها، وهذا ما يؤدي غالباً إلى حوار الطرشان كما يقال. وكما هو معروف، فإن من أبسط قواعد النقاش أو الحوار حول فكرة ما، أن يكون هناك إجماع بين المتحاورين على المعاني الدلالية للمصطلحات والمفاهيم التي يستخدمونها، وعلى المعطيات التاريخية المتعلقة بها، التي تُعدّ الأقرب إلى الحقيقة برأي المختصين في دراستها؛ درءاً لأيّ غموض في القصد، أو التباس في الفهم، أو اختلاط في المعاني والدلالات، وذلك بصرف النظر عن الاختلاف في تحليل تلك الفكرة وتقييمها وأخذ موقف منها، أكان ذلك إيجابياً أم سلبياً.

وليس فقط لذاك السبب، إنما أيضاً لأسباب تتعلق بتعميق الحوار بين العلمانيين والإسلامين بأطيافهم المتعددة للسعي معاً إلى دمقرطة الأنظمة السياسية العربية وانفتاحها على متطلبات الحداثة المعاصرة من جهة، ومراعاة التراث العربي-الإسلامي من جهة أخرى، تبلور الدافع لدينا للبحث في هذا الموضوع ومحاولة وضع الأمور في نصابها. ولذا تتجه هذه الدراسة في المقام الأول إلى أنصار التيارات العلمانية والإسلامية على حد سواء، وذلك بصرف النظر عن التمايزات النظرية والعملية التي تصبغ هذه التيارات بطابعها.

والفياصل الأساسية التي تجعل من العلمانيِّين والإسلاميِّين تيارين مختلفين تكمن - أولاً- في أن الإسلاميين (أي المنتمين إلى تيار الإسلام السياسي) بجميع أطيافهم يَعدُّون الإسلام «نظاماً شاملاً للحياة» أوحى به الله، غير قابل للتغير أو التبديل؛ وتبعاً للمنطلق المذكور، يرون- ثانياً - أن الإسلام «دين ودولة» ولا يمكن الفصل بينهما، ولذا يسعون تبعاً لذلك، ومن خلال نشاطهم في العمل الدعوي والسياسي، إلى جعل الدول العربية تتبنّى الشريعة الإسلامية كمرجعية أساسية في دساتيرها وتحتكم إليها قولاً وعملاً؛ ويؤمنون - ثالثاً - أن سلطة التشريع الأصلي للدولة الإسلامية هي للوحي؛ أي مقدسة، بينما سلطة تفسير نصوص الوحي محصورة في العلماء، ومن هنا ينصب نفوذ الحاكم، الذي يتم انتخابه من الأمة، على الجانب التنفيذي في تطبيق الشريعة. وبالمقارنة مع مقولات الإسلاميين ينطلق العلمانيون-أولاً- من موقف دنيوي ووضعي في فهم الحياة البشرية والقائم على حقيقة تنوع المواقف الدينية والمذهبية والفكرية لدى عامة الناس؛ وتبعاً لذلك يتبنّون- ثانياً - مبدأ الفصل بين المؤسسات الدينية المختلفة والدولة؛ أي جعل الدولة حيادية بسياستها تجاه جميع الأديان والطوائف والمذاهب؛ ويعتبرون - ثالثاً - أن الشعب هو مصدر جميع سلطات الدولة: التشريعية والتنفيذية والقضائية، وذلك في إطار نظام حكم ديمقراطي.

ومن هنا وضعنا الإطار العام لهذا البحث وحددنا نقاط ثقله: ففي الفصل الأول، الذي يدور حول محور تعريف المفاهيم وتطبيقاتها، قدمنا نبذة عن الخلفية التاريخية لنشوء مفهوم العلمانية دون أن نراعي مساهمات علماء اجتماع وسياسة كبار؛ مثل: "ماكس فيبر"،

و"مارسال غوشيه"، و"كارل شميت"، وغيرهم؛ لأن هدفنا في هـذه الدراسـة لم يكـن أن نستعرض تاريخياً آراء هؤلاء في بحوثهم حول علاقة الدين بالدولـة ومـسألة الدنيويـة أو العلمانية، وذلك لكون ما كتبوه أُشبع نقاشاً وتم تبلور المفـاهيم التـي ناقـشوها، وخاصـة تلك التي نتناولها نحن في دراستنا. ثم شرحنا المعاني الدلالية لمفهوم العلمانية على المـستوى النظري، ومن ثَمّ قمنا بمقارنة نقدية للاستخدامات التعريفية الخاطئة لمفهـوم العلمانيـة في الأدبيات العربية أكانت صادرة عن علمانيين أو إسلاميين، وبيَّنا تبعاتها السلبية على النقاش أو الحوار الدائر بين المثقفـين العـرب. وفي مبحـث تـالٍ، استعرضـنا، وبأسـلوب نقـدي، الخصوصيات والتمايزات بين أهم الدول التي تبنت مبدأ العلمانية في دساتيرها صراحـة أو ضمناً، وأشرنا أيضاً إلى الموقف الحالي للكنيسة الكاثوليكية من العلمانية والدنيوية، لأهميـة ذلك بالنسبة إلى تطور الوعي الجمعي عند شرائح واسعة مـن المنتمـين إلى تلـك المؤسـسة الدينية الأكبر في العالم المسيحي، إن جـاز التعبـير. وللمقارنـة عرَّجنـا أخـيراً عـلى تمـاهي السلطات السياسية مع المرجعيات الإسـلامية في العـالم العـربي، مـع الإشـارة إلى ممارسـة جوانب دنيوية في إطار عمليات تحديثه.

وفي الفـصول مـن الثـاني إلى الرابـع، خصـصنا البحـث لمحـور نقـاش المقـولات والخطابات الإسلامية القديمة والحديثة والمعاصرة حول مسألة علاقـة الـدين الإسـلامي بالدولة، والاجتهادات المتعددة في التنظير لنظام حكم إسلامي في سياق تطورها التاريخي، وفي ضوء المتغيرات السياسية والمجتمعية في العالم العربي، وتزامنها مع الإفرازات الحداثيـة الضخمة في جميع مجالات الحياة على المستوى العالمي.

ففي الفصل الثاني ركَّزنا على نقاش مقولة الإسلاميين حول ارتباط الدين بالدولـة في الإسلام، على ضوء البحث في النص القرآني والسنَّة النبوية عن مؤشرات حول الدعوة إلى نظام حكم إسلامي، فضلاً عن التنظير لها. وتابعنا مناقشة أهم اجتهادات الفقهاء القـدماء لتأسيس نظرية في الحكم الإسلامي، وذلك من خلال عرض تصورات كلٍّ مـن المـاوردي وابن تيمية، اللذين لم نخترهما عشوائياً، إنما لكونهما يمثلان تيارين أساسـيين بَحَثَـا بـشكل

مباشر في مسألة نظام الحكم الإسلامي، فيما كانت بحوث الآخرين غالباً موجهة إلى الخليفة أو السلطان في مسائل تتعلق بتدبير آليات حكمه، بما فيها توصيف المتطلبات الأخلاقية والشرعية التي يجب أن يتحلى بها، وأعطت اهتماماتها للأعمال الإدارية للدولة الإسلامية، كجباية الضرائب والخراج ...إلخ؛ أي لمسائل فرعية لا تدخل في صلب هذه الدراسة، التي تركِّز فقط على توصيف أنظمة الحكم السياسي في الحقبة الإسلامية الوسيطة، علاوة على استمرار تأثير أطروحات الماوردي وابن تيمية على تصورات كثير من الإسلاميين اللاّحقين والمعاصرين إلى يومنا هذا.

ومن ثم عرَّجنا على الاجتهادات الحديثة في التنظير لحكم إسلامي، التي بدأت إرهاصاتها منذ الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، واستمر تطويرها إلى نهاية القرن العشرين على وجه التقريب، وميَّزنا فيها بين ثلاثة تيارات أساسية: التيار الأول هو السلفي-الإصلاحي النخبوي، والتيار الثاني هو السلفي-الأصولي الشعبي، أما التيار الثالث فهو السلفي-الجهادي المتطرف، حيث استعرضنا التوجهات الأساسية للتيارات الثلاثة دون أن نشير إلى وجهات النظر المتعددة ضمن كل تيار، لخروج ذلك عن الإطار الذي وضعناه لهذه الدراسة. ولقد اختصرنا في هذا الموضع، وعن قصد، أطروحات التيار السلفي-الإصلاحي النخبوي بممثِّليه القدامى (الأفغاني، والكواكبي، ومحمد عبده، وغيرهم)، وذلك لأنها أُشبعت دراسة في الماضي من جهة، وبسبب توافقنا النسبي مع منحاها العام والمتصف بالاعتدال والعقلانية في فهم العلاقة بين الدين والدولة إلى حد بعيد من جهة أخرى. ولكن تمَّ التركيز على جوهر مقولات التيارين الثاني والثالث لفهمها الأصولي (الحرفي والنصي) للإسلام بكونه «ديناً ودولة»، ولتجذّر تصوراتها في الوعي الجمعي لشرائح شعبية واسعة انتظمت في حركات سياسية معتبرة، التي مازالت نشطة وفاعلة إلى يومنا هذا.

وفي الفصل الثالث استعرضنا الاجتهادات التجديدية المعاصرة في التنظير لحكم إسلامي من قبل حركات إسلامية ناشطة من جهة، ومفكرين إسلاميين مستنيرين بارزين

من جهة أخرى، وحاولنا تحليلها وتقييمها من وجهة نظرنا. ففي المبحث الأول قمنا بتحليل نقدي لمراجعات سياسية معاصرة حول نظام حكم إسلامي من دائرة التيار السلفي-الأصولي الشعبي (جماعة الإخوان المسلمين في سورية ومصر)، ودائرة التيار السلفي-الجهادي المتطرف (الجماعة الإسلامية وجماعة الجهاد في مصر)، ليس فقط للأهمية التاريخية لهذه الحركات السياسية الإسلامية، إنما أيضاً لإعادة نظرها مؤخراً في منطلقاتها التقليدية وتقرُّبها الواضح من أطروحة «الدولة المدنية» ومبادئ الديمقراطية، ولأدوارها الراهنة والمتوقعة في المشاركة بصوغ مستقبل الأنظمة السياسية في العالم العربي. وفي المبحث الثاني طرحنا اجتهادات تنويرية لمفكرين إسلاميين معاصرين في الدعوة إلى قيام دولة مدنية ديمقراطية ذات مرجعية إسلامية، وذلك للدور المهم لهؤلاء في بلورة وعي إسلامي ينفتح على متطلبات الحداثة ويدعو إلى الحوار مع الآخر للتوصل إلى قواسم مشتركة في إطار احترام حق الاختلاف وحرية الرأي. وفي مبحث تالٍ استعرضنا مواقف علمانية ضمنية أو صريحة لتيار إسلامي تجديدي معاصر يمكن له أن يضطلع بدور مهم في إقامة حوار بنَّاء بين الإسلاميين والعلمانيين ومدّ الجسور بينهما. وكرَّسنا مبحثاً موسَّعاً في هذا الفصل لمناقشة نقدية لحجج معظم الإسلاميين ورجال دين تقليديين في رفضهم القاطع لمبدأ العلمانية، وحاولنا تفنيدها على مستوى المقارنة التاريخية والمستوى النظري أو الفقهي، وذلك من خلال المعاني الدلالية لمفهوم العلمانية والمعطيات التاريخية الأوربية بالمقارنة مع مثيلاتها في العالم العربي-الإسلامي.

ولقد كرَّسنا الفصل الرابع لأربع مجموعات من الحيثيات التحاججية التي تدعم رأي الداعين إلى تبنّي الدولة العلمانية في العالم العربي، والتي تعالج: أولاً إشكالية فهم النصوص الدينية من قرآن وسنَّة من قبل إسلاميين سلفيين لتأسيس معاداتهم لفكرة الدنيوية ومبدأ العلمانية؛ وثانياً إشكالية خطاباتهم الدعوية والسياسية ذات المنحى الأحادي والمنطلقة من تجاهلهم للحتمية الأنثروبولوجية في تنوع الإدراك البشري وارتهانهم للماضي من خلال تمجيد انتقائي لبعض جوانبه ورموزه، وذلك في البحث عن أصولية خَلاصية، وثالثاً إشكالية طرح الحكم الراشدي على وجه الخصوص، وجوانب

معينة من أنظمة الحكم الإسلامية المتعاقبة في التاريخ، كأمثلة عليا بهدف الاقتداء بها أو بالأحرى تمثّلها وإسقاطها على الحاضر المعاصر لحل مشكلاته الراهنة، ورابعاً إشكالية تجاهل تنوع الواقع الإثني والديني والمشارب الثقافية للسكان في العالم العربي، وتبعاته السياسية.

وفي الفصل الخامس، الذي يدور حول تحديد المواقف واستخلاص نتائج البحث، قمنا بمقارنة تحليلية بين احتمالات قيام نظام حكم إسلامي، حيث أشرنا إلى انعدام وجود مقوماته الدينية والسياسية وعدَّدنا مثالبه الأساسية من جهة، وبين الأخذ بنظام حكم ديمقراطي علماني، حيث عددنا مزاياه الإيجابية وأشرنا إلى ضرورة مراعاته للتراث العربي-الإسلامي وشروط الحداثة المعاصرة في الآن نفسه، لتحقيق نهضة عربية حقيقية من جهة أخرى.

ولما كنا على وشك وضع اللمسات الأخيرة على هذا البحث، فوجئنا كغيرنا باندلاع ثلاث ثورات شعبية في كل من تونس ومصر وليبيا، أسقطت الأنظمة السياسية في تلك البلدان، وألهمت شعوباً عربية أخرى للتحرك كما يحدث الآن من انتفاضات شعبية في كلٍّ من اليمن وسورية، ومن احتجاجات ومظاهرات لقطاعات واسعة من الشعب نسبياً في بلدان أخرى، مع إصدار بيانات للمثقفين في معظم البلدان العربية الأخرى مطالبة بإصلاحات جذرية أو تحويل أنظمة الحكم الملكية التقليدية إلى ملكية دستورية، وأنظمة الحكم الجمهورية الأتوقراطية والعسكرية غالباً إلى أنظمة ديمقراطية ومدنية.

ونظراً إلى هذه المتغيرات المستجدة، وخاصة بعد نجاح أحزاب سياسية إسلامية في الانتخابات التشريعية، في كل من مصر وتونس والمغرب، بالحصول على أغلبيات برلمانية وتشكيل حكومات ائتلافية في الدولتين الأخيرتين، ومن المؤكد حدوث ذلك في مصر أيضاً، قمنا بإضافة مبحث ثالث إلى الفصل الخامس، قبل خاتمة البحث؛ لاستطلاع الإمكانات الواقعية وانفتاح آفاقها أمام الأحزاب الإسلامية التجديدية من جهة، والأحزاب القومية واليسارية والليبرالية من جهة أخرى لإحياء فكرة «الدولة المدنية»

الديمقراطية، التي تتضمن قواسم مشتركة فيما بينها، التي يمكن من خلالها البدء بحوار بنَّاء للوصول إلى حلول توافقية في مسألة تنظيم العلاقة بين الدين والدولة دستورياً، وخلق أجواء جديدة من التعايش السلمي والتفاعل الحر والإيجابي بين جميع الأطراف السياسية والمجتمعية، من أجل إحداث نقلة نوعية لمجتمعاتنا، من حالة التخلف الراهنة إلى آفاق التقدم الحضاري المنشود.

ولاشك في أن هذا الحراك السياسي والمجتمعي الحاصل في أرجاء العالم العربي سيجعل من موضوع بحثنا حول الديمقراطية على وجه العموم، والعلمانية؛ أي ترسيم العلاقة بين المؤسسات الدينية والدولة، على وجه الخصوص، الأكثر حضوراً في الوقت الراهن عما كانت عليه في السابق.

المؤلِّف

برلين– اللاذقية

كانون الثاني/ يناير 2012

الفصل الأول

مدخل إلى مفهوم العلمانية وتعريفاته الخاطئة وانعكاساته التطبيقية

نسعى في هذا الفصل إلى تعريف المفاهيم المتعلقة بعلاقة الدين بالدولة، كالعَلمانية والدنيوية، واستعراض الخلفية التاريخية لنشوء العلمانية، وشرح معانيها الدلالية على المستوى النظري، والتناول النقدي لاستخداماتها الخاطئة في الأدبيات العربية، وتوضيح التبعات السلبية لذلك على النقاش الدائر بين المثقفين العرب حول هذه المسألة. ثم سنستعرض، على المستوى التطبيقي، الخصوصيات والتمايزات بين أهم الدول التي تبنت مبدأ العلمانية في دساتيرها صراحة أو ضمناً، وسنتطرق أيضاً إلى الموقف الحالي للكنيسة الكاثوليكية، التي تعدّ المؤسسة الدينية الأكبر في العالم المسيحي، من العلمانية والدنيوية؛ وذلك لمقارنة ذلك مع تماهي المرجعيات الإسلامية مع السلطات السياسية في العالم العربي من جهة، وممارسة هذه الأخيرة جوانب دنيوية في إطار عمليات تحديثه من جهة أخرى.

حول مفهوم العَلمانية (اللائكية)

الخلفية التاريخية لنشوء مفهوم العلمانية

منذ أن أصدر الإمبراطور الروماني قسطنطين الأول مرسوم التسامح (Toleranzedikt، التعبير المستخدم بالألمانية) تجاه المسيحيين في عام 312، والانتشار السريع للمسيحية في أرجاء الإمبراطورية الرومانية، وتبنّي هذه الأخيرة لها في عهد تيودوس الأول في عام 391 كدين رسمي للدولة؛[1] بدأت المؤسسة الدينية المتجسدة في المذهب الكاثوليكي – بالرغم من حقيقة أن أتباعها في أثناء نشر دعوتهم عانوا اضطهادات

متعددة لثلاثة قرون مضت على وجه التقريب – في وضع التشريعات المختلفة والهادفة إلى إقصاء الوثنيين (إذ حُرِّمت الوثنية عام 392) وأصحاب المذاهب المسيحية الأخرى والتنكيل بهم؛ بهدف تكريس هيمنتها المطلقة على المجتمعات الأوربية، وذلك من خلال تماهيها مع ملوك وأمراء دولها.

وقد حاولت المؤسسة الدينية المسيحية فرض هيمنتها على السلطات السياسية في الدول الأوربية، من خلال تخريجات لاهوتية تجسدت في «نظرية السَّيْفين» لدى الكنيسة الغربية من جهة، وفي نظرية «السيمفونية» لدى الكنيسة الشرقية من جهة أخرى. وأول من طرح نظرية «السَّيفين» كان البابا جلاسيوس الأول في مرسوم صادر عام 1302، الذي انطلق من أن الله منح خليفة الرسول بطرس؛ أي البابا، سلطتين دينية ودنيوية (مرموز لهما بالسيفين)، وعلى البابا أن يسلِّم من طرفه (سيف) السلطة الدنيوية إلى الإمبراطور أو القيصر المسيحي ليقوم بتنفيذ إرادة الله. أما الأباطرة فقد انطلقوا في فهمهم لهذه النظرية من مبدأ المساواة بين السلطتين؛ أي أن الله خصَّهم بممارسة السلطة الدنيوية على العباد، بينما خصَّ البابوات بممارسة السلطة الروحية فحسب.[2]

وبصرف النظر عن الاختلاف في هذا التصور، لم تكن العلاقة بين الكنيسة الكاثوليكية والسلطات السياسية لملوك الدول وأمراء الولايات الأوربية في واقع الحال أحادية الجانب على العموم؛ أي علاقة هيمنة شاملة للواحدة على الأخرى، إنما كانت «علاقة شراكة وتداخل وتضافر في نظام عام طرفه الأقوى سياسياً الملَكية، التي صارت تحكم بموجب حقوق إلهية اخترعتها لها الكنيسة، دون أن يمنع هذا [من][3] وجود الصراعات بين مؤسسات الدولة ومؤسسات الدين. ولكن هذه الصراعات لم تكن شاملة، ولم تكن للواحدة أغلبية تامة على الأخرى تشمل أولوية على كل الصعد؛ ولا كانت علاقات الأولوية دائمة، بل تحولت حسب وتائر التحولات الاجتماعية والسياسية والثقافية»،[4] التي عرفها التاريخ الأوربي حتى نهاية القرن التاسع عشر. ولكن الكنيسة بلغت ذروة هيمنتها على وجه الخصوص في القرون الوسطى، وأخذت أشكالاً مختلفة

تنوَّعت بين قمع المُخالفين لها وقتلهم وحرقهم، وخاصة من مفكرين وفلاسفة وعلماء، إلى تحريم كتبهم، وتأسيس محاكم التفتيش (inquisition) عام 1199، بادعاء محاربة الهرطقة التي عُرفت في قوننة الاضطهاد ذاك ومنح ما يسمى "صكوك الغفران" للقادرين على دفع ثمنها إلى الكنيسة لقاء تغاضيها عن ممارسة مصالحهم الدنيوية في اضطهاد أقنانهم ووعدها بحجز أمكنة لهم في جنة الله في الآخرة.[5] علاوة على ذلك، لابد من ذكر دعوة الكنيسة الكاثوليكية الشعوب الأوربية إلى المشاركة في الحروب الصليبية، بادعاء تحرير القدس من المسلمين «الكفَّار»، ومشاركتها في التحريض على الحروب الدينية بين المملكات الأوربية، التي سادت فيها مذاهب مسيحية أخرى من بروتستانتية وأرثوذكسية، والتنكيل بأتباع هاتين الطائفتين، وذلك بصرف النظر عن الخلافات السياسية بين ملوك تلك الدول التي كانت تكمن خلفها.

وكرد فعل وتَبِعة تراكمية لمعاناة الناس، والنخب منهم خاصة، من الهيمنة الشمولية للمؤسسات الدينية على أغلب مناحي حياتهم، وهيمنة الكنيسة الكاثوليكية خاصة، نشأت بدايات فكرة تحجيم نفوذ هذه الأخيرة على الدولة والمجتمع في خضم عصر النهضة الأوربية (renaissance) [6]؛ أي منذ منتصف القرن الرابع عشر حتى منتصف القرن السادس عشر، الذي ارتبطت معه الإرهاصات الأولى لنشوء مذهب الأنسنة (humanism)، التي مهَّدت لنشوء فكرة مركزية الإنسان في هذا العالم واستخدام العقل؛ وشبَّت تلك الفكرة في مرحلة ما يسمى الإصلاح الديني (reformation)؛ أي في القرن السادس عشر على يد القس الألماني مارتن لوثر (1483-1546)، مؤسس الكنيسة البروتستانتية، والقس الفرنسي جان كالفن (1509-1564)، صاحب المذهب الكالفاني، اللذين حاولا بنجاح تقليص نفوذ البابوية الكاثوليكية على الفرد والمجتمع والدولة على وجه العموم؛ وقوي عودها في عصر التنوير (enlightenment) في القرن السابع عشر، والقرن الثامن عشر خاصة؛ أي في عصر انتصار الفلسفات العقلانية في فهم الحياة البشرية، التي انطلقت من ركيزتين أساسيتين: أولاً، أن الإنسان، وليس الله أو أي شيء آخر، هو المحور الأول لكل نظرة فلسفية إلى الحياة؛ وثانياً أن العقل البشري هو المحك

الأول والأخير للوصول إلى أية معرفة، بما فيها معرفة العالم والكون. ومن هذا المنطلق اندلعت الثورات الفلسفية والمعرفية والعلمية، التي أدت بدورها إلى قيام الثورات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية المعروفة، والتي انتشرت تباعاً في أرجاء القارة الأوربية.

وكنتيجة طبيعية لهذا الوعي المجتمعي، الذي نشأ في أوربا على العموم، تمَّ عشية اندلاع الثورة الفرنسية عام 1789 ضد الملَكية، ترسيخ أولوية سيطرة القانون المدني وإطلاق الحريات العامة من خلال البيان الصادر في السادس والعشرين من شهر آب/ أغسطس لعام 1789 حول حقوق الإنسان والمواطن، وتمَّ أيضاً احتواء الكنيسة الكاثوليكية، التي كانت تبسط هيمنتها على مؤسسات الدولة والمجتمع في فرنسا الملكية، في دولة القانون، وقصر نشاطها على الجوانب الدينية أو المقدسة، واعتبارها مؤسسة من مؤسسات المجتمع المدني ليس إلا.[7] وفي المرحلة اللاحقة للثورة الفرنسية حتى إصدار قانون «الفصل بين الكنيسة والدولة» عام 1905، أُنجزت – من خلال الصراع مع الكنيسة الكاثوليكية – خطوات عدة مهمة على طريق علمنة الدولة، نذكر منها: إضفاء الصفة الدنيوية على الأحوال الشخصية (مثلاً الزواج المدني) عام 1792، وإقصاء الكنيسة عن مراقبة مؤسسات التربية والتعليم من خلال قوانين تنظم العمل في المدارس صادرة في عامي 1882 و1886، وقوانين تنظم ممارسة الطقوس الدينية صادرة في عام 1907، وغيرها من الإجراءات.[8]

وفي عصر التنوير الأوربي المتأخر؛ أي في القرن التاسع عشر، أصبح شعار فصل الكنيسة عن الدولة في البلدان الأوربية تياراً فكرياً ومطلباً سياسياً في خطاب مفكرين ومثقفين وشرائح اجتماعية جديدة من برجوازية حديثة النشأة، وخاصةً من أتباع الكنائس الإنجيلية التي تأسست عقب حركات الإصلاح الديني التي بدأها مارتن لوثر في ألمانيا كما ذكرنا سابقاً، وذلك كنتيجة لمعاناة هذه النخب بشكل خاص من هيمنة الكنيسة الكاثوليكية منذ القرون الوسطى على أغلب مناحي الحياة في المجتمع على وجه العموم،

وتدخُّل رجال كهنوتها في شؤون الدولة السياسية، وتنصيب أنفسهم أوصياء على تطبيق تصوراتهم الدينية في مؤسسات التربية والتعليم والقضاء على وجه الخصوص.[9] ويرى أستاذ اللاهوت الألماني كلاوس شولدر ثلاث حركات سياسية وفكرية وراء هذا المطلب، وهي: الليبرالية، والقومية، والاشتراكية. فالليبرالية رأت في الكنيسة الكاثوليكية المتزمتة عقبة في طريق تحرير الإنسان من قيود التعليم الديني والتربية الدينية؛ أما الحركات القومية فأرادت أن تحرر الدولة القومية الحديثة من قيود الكنيسة، وخاصة من قيود الفاتيكان، لتجعلها صاحبة السيادة المطلقة على أراضيها؛ وأخيراً نظرت الحركات الاشتراكية بدورها إلى الكنيسة كحليف للإقطاع والبرجوازية الصاعدة ضد مصالح الطبقات الفقيرة من عمال وفلاحين إلى آخره.[10]

وبعد نجاح الثورات الوطنية والقومية التوحيدية في معظم البلدان الأوربية (وخاصة في إيطاليا وألمانيا)، اعتُمدت العَلمانية كمبدأ أساسي للحكم في دساتير دولها، أكان ذلك صراحةً أو ضمناً (كما سنبيِّنه لاحقاً في هذا الفصل). وكانت فرنسا سبَّاقة في إقرار مبدأ فصل الكنائس عن الدولة (séparation des Églises et de l'État) رسمياً، وفي إدخال هذا المبدأ في دساتيرها المُعدلة، بدءاً بالدستور الصادر عام 1905 والمجدَّد في الأعوام اللاحقة،[11] حيث أصبحت دولة عَلمانية (république laïque) بامتياز.

المعاني الدلالية لمفهوم العلمانية

بدايةً، لابدّ من توضيح الجذر اللغوي لمفهوم «العَلمانية» أو «المذهب العَلماني» أو «العَلمنة» المُعرَّب تاريخياً عن الفرنسية (laïcité, laïcisme, laïcisation)، الذي لم يتم اختيار أصله الفرنسي اعتباطاً، إنما ليعبر دلالياً عن مضمونه. فكلمة (laïcité) في منشئها الفرنسي تُعد اشتقاقاً تأثيلياً (إتيمولوجياً)[12] من اللفظ اليوناني القديم/ الإغريقي (laikós)، ومن ثم اللاتيني (laicus)، الذي يعني المنتمي إلى سكان منطقة جغرافية معينة؛ أي المنتمي إلى الشعب (Laós باليونانية القديمة).[13] وفي لغة الكنيسة استُخدم هذا اللفظ اليوناني واللاتيني مُبكراً كتعبير عن الشخص المؤمن من العامَّة، مقابل رجل الدين

المرسوم من الكنيسة، والمسمى باليوناني (klerikós) وباللاتيني (clericus)، ومـن هـذين اللفظين نـشأ لفـظ الكـاهن أو رجـل الـدين في اللغـات الأوربيـة (بالإنجليزيـة cleric، وبالفرنسية clerc، وبالألمانية Kleriker)، الذي ينتظم في سلك الكهنـوت الكنـسي الـذي يـسمى بالعربيـة «الإكلـيروس» (بالإنجليزيـة Clergy، وبالفرنـسية Clergé، وبالألمانيـة Klerus). ويطلق على الشخص المؤمن من العامَّة؛ أي المنتمي إلى الشعب ومن غير رجـال الـدين المرسـومين في الـسلك الكنـسي، باللغـات الأوربيـة الحديثـة الألفـاظ الآتيـة: (بالإنجليزية Layman، وبالفرنسية laïc، وبالألمانية Laie). علاوة عـلى ذلـك أصـبحت هذه الكلمة تعني وفي سياق آخـر «الـشخص غـير الاختـصاصي» في علـم مـا (بالألمانيـة Nichtfachmann، أو بالإنجليزية Amateur)[14] مقابل «الشخص الاختـصاصي في مجـال علم ما» (proficient)، وهذه الدلالة تأتي من كون رجـال الـدين هـم الوحيـدون تقريبـاً الذين كانوا يحتكرون القدرة على القراءة والكتابة وعلى المعرفة في بـدايات نـشوء الكنيـسة وحتى نهاية القرون الوسطى، أو بالأحرى قبل نشوء عصور النهـضة والإصـلاح الـديني والتنوير في أوربا وما تلاها من الثورات التصنيعية والعلمية والمعرفية.

أما مصطلح العَلمانية/ اللائكية (laïcité بالفرنسية)، الذي أصـبح مقرونـاً بالمطلـب السياسي بفصل المؤسسات الدينية عن الدولة، فيعود إلى عام 1871؛ أي بعـد قيـام الثـورة الفرنسية وتطبيق أهم مدلولاته بقرن من الزمن تقريباً، حيث ولَّـده عـالم التربيـة الفرنـسي الحائز على جائزة نوبل للسلام، فرديناد بويـسون Ferdinand Buisson (1841– 1932)، وذلك كتعبير عن مطالبته بإقصاء الأطروحات الدينية عن حصص الدراسة في المدارس.[15] وقد تمَّ إدخال هذا المصطلح إلى المعاجم الأوربية بدءاً من عام 1873. [16]

ويعدّ الأخـذ بمبـدأ العَلمانيـة في الـدول الأوربيـة وغيرهـا لـيس إلاَّ إكـمالاً لمبـادئ الديمقراطية،[17] وانسجاماً طبيعياً مع النظام السياسي المنـشود، الـذي ينطلـق مـن المقولـة الأساسـية، بـأن الـشعب (laós) هـو مـصدر جميـع الـسلطات. وبـما أن أفـراد الـشرائح الاجتماعية لأي شعب تنتمي إلى أديان ومذاهب وعقائد مختلفة، فإنه مـن واجـب الدولـة

كمؤسسة الشأن العام (لاتيني: res publica) ألا تلزم نفسها بتبني أي دين معين؛ أي أن تكون حيادية في سياستها تجاه جميع الأديان دون تمييز، مع ضمانها حرية الفرد أو الجماعات في ممارسة معتقداتهم في إطار احترام حرية الآخرين ومراعاة القوانين الديمقراطية السائدة. من هنا لا تُعدُّ العَلمانية «أكثر من "قواعد لعبة" مجتمعية، مثلها في ذلك مثل "الديمقراطية الانتخابية"، تضمن لأبناء الوطن العيش معاً في ظل قيم الحرية والمساواة؛ أي هي "عقد اجتماعي" في داخل "العقد الجمهوري" (أو الملكي الدستوري) للحكم».[18]

يمكن تلخيص المعاني الدلالية لمفهوم العلمانية أو المبادئ الأساسية المتضمنة فيه (على المستوى النظري أو الاصطلاحي فقط وليس التطبيقي، الذي سنأتي على تناوله لاحقاً في هذا الفصل)، كالآتي:[19]

أولاً، ضمان حرية الاعتقاد الديني لجميع مواطني الدولة. ينطلق مبدأ العلمانية من ضمانة الدولة دستورياً لحرية الاعتقاد الديني وحرية الضمير لجميع مواطنيها دون تمييز؛ «فحرية المعتقد ترفض أي إكراه في الدين أو في الأيديولوجيا».[20] إن ضمان حرية المعتقد من قبل الدولة العلمانية يمكن أن يحصل على مستوى الفرد أو الجماعات. فعلى المستوى الفردي تضمن الدولة قانونياً أن يمارس كل فرد حريته في اختيار الإيمان الديني وغير الديني الذي يأخذ به، وهذا يتضمن أيضاً أن يُغيِّر هذا المعتقد متى أراد، دون أن يكون لذلك أية تبعات سلبية أو إيجابية من الناحية القانونية، وذلك في إطار مبدأ حرية الفكر الذي يعد ركناً من أركان الدستور الديمقراطي. أمَّا على المستوى الجماعي، فيحق لأي جماعة أن تختار معتقدها الديني أو غير الديني وتمارس شعائرها وطقوسها بحرية دون المساس بحرية الآخرين، وفي إطار ما يشرِّع له القانون الخاص المتعلق بعمل الجمعيات المدنية، والخاصة، ومنها المؤسسات الدينية.

من هنا تقرر العلمانية أنه لا يحق لأي جماعة دينية مهما كان حجمها ونفوذها في المجتمع، أن تفرض على الآخرين مقاييسها الخاصة في فهم الحياة، أو تدَّعي تمثيل الشعب، أو تحاول الهيمنة على الشأن العام.[21] وبهذا تحرر الدولة أي وصاية دينية على الشأن العام،

وتضمن من خلال ذلك تعايشاً حراً بين جميع الأفراد والجماعات في المجتمع الواحد دون تمييز أو استثناء. فالعلمانية لا تتبنّى موقفاً مضاداً أو معادياً للأديان بحد ذاتها،[22] إنما تقف مُدافعة عن الشأن العام في حال قيام مؤسسة دينية ما بمحاولة الاستيلاء على السلطة الزمنية لتطبيق شريعتها وفرضها على المجتمع.

ثانياً، المساواة الكاملة لأصحاب الديانات المختلفة أمام القانون. تضمن العلمانية دستورياً المساواة الكاملة لأصحاب الديانات المختلفة أمام القانون، بصرف النظر عن عددهم (أي أكثرية أو أقلية)، وتُعاملهم مواطنين كاملي الحقوق والواجبات. «والمساواة في الحقوق تتنافى مع إعطاء قيمة مميزة لعقيدة دينية ما أو للإلحاد».[23] ومبدأ المساواة هذا يهدف إلى «توحيد الناس ضمن الدولة»،[24] التي تُعدّ ملكاً للشعب كلِّه، وليس «لأتباع تَصَوُّرٍ ما للحياة الصالحة، دينياً كان أم دنيوياً».[25] وإن وحدة الشعب هذه ضمن حدود دولة ما «تتعارض مع الفكرة القائلة بأن مجموعة خاصة، انفصلت عن "الوحدة" وتنحَّت جانباً، يمكن أن يُعترف لها بحقوق أوسع، بل بدور قيادي بالنسبة إلى المجموعة».[26]

ثالثاً، حيادية الدولة. تضمن العلمانية دستورياً حيادية الدولة تجاه جميع أتباع الديانات المختلفة ومؤسساتها، حيث تسهر من خلال ذلك على تطبيق مبدأ حرية الاعتقاد والمساواة فيما بين المواطنين. إن حيادية الدولة على الصعيد الديني تعني – من حيث المبدأ – عدم تبنّي دين معين كدين للدولة وعدم التحيز لدين معين. وهذا الحياد يعني في عملية تشريع القوانين واتخاذ القرارات وممارسة القضاء، ألاّ تراعي الدولة أية تعاليم نابعة من دين أو أديان معينة على منحى الحلال والحرام، إلاّ ما تقرُّه سلطة الشعب من قوانين وضعية. علاوة على ذلك، يُلزم مبدأ الحيادية هذا جميعَ موظفي الدولة بتطبيق القوانين المُشرَّعة ديمقراطياً، دون الانطلاق من انتماءاتهم واقتناعاتهم الدينية كأفراد، وعليهم أيضاً ألاّ يسمحوا لمؤسسات دينية ما بالتدخل في اتخاذ قرارات السلطات التنفيذية أو التشريعية أو القضائية.[27] وتعني حيادية الدولة أيضاً، في التعريف المفهومي، عدم تقديم مساعدات مادية أو معنوية للمؤسسات الدينية أو لبعضها.[28]

ينسجم مبدأ حيادية الدولة مع وظيفتها المقتصرة على تأكيد وحدة الشعب؛ (أي التأكيد على القواسم المشتركة بين المواطنين) ورعاية الشأن العام، ولا يدخل في اختصاصها العمل لـ «خلاص النفوس»،[29] كما كانت الحال في الدول الأتوقراطية المسيحية أو المسلمة التي عرفها التاريخ البشري. وهنا يرتكز دور الدولة العلمانية «على تمكين أولئك الأكثر ضعفاً والأقل عدداً أو قبولاً في المجتمع من التمتع بمثل تلك الحرية»، التي تمارسها الأغلبية. وبتعبير آخر، تلعب الدولة هنا دور «الحَكَم»؛ أي الذي يحكم بالحق، وليس دور «الحاكم»، الذي يمكن أن يحكم بغير الحق، حسب التفسير اللغوي لهذين اللفظين. وعلى الدولة تبعاً لذلك أن «لا تنحاز لمفهوم معيَّن للحياة الصالحة، ولكنها تعمل بطريقة لا تسمح لأحد بفرض مفهومه الخاص على الآخرين».[30] وباختصار يمكن القول بأن مبدأ العلمانية يحقق استقلالاً متبادلاً بين الدولة والدين: «فالدولة الحديثة تشكل مجالاً للسلطة الزمنية، بينما الدين مجاله "السلطة الروحية"».[31]

وهذا الحياد الديني للدولة العلمانية «لايعني أنها صارت لا تكترث لأي قيمة أو مبدأ»،[32] فالطريقة التي يتم من خلالها صوغ قيم ومبادئ الدولة هي التي تختلف فقط في الدولة العلمانية عن مثيلتها في الدول الدينية التي تأخذ بقيم ومبادئ دينية معينة، يضعها عادةً فقهاء موالون لسلطة الدولة، وتحاول أن تفرضها على المجتمع ككل. ففي الدولة العلمانية، التي يجب أن تكون ديمقراطية تعريفاً، تختار قيمها ومبادئها من خلال ممثلي الشعب المنتخبين بحرية، واستناداً إلى أصول الحكم الديمقراطي الذي يعرف دوماً أغلبيات وأقليات برلمانية تتناوب على الحكم في المسار الزمني، حيث يتم باستمرار في حقبات قصيرة أو طويلة إعادة النظر في تلك القيم والمبادئ، وذلك ملاءمةً للوعي المجتمعي الراهن. ويجب ألا ننسى بأنّ هذه المبادئ والقيم المختارة تتقاطع على الأغلب وفي واقع الحال مع تلك التي تتبناها أديان تُعدّ مسيطرة أو ذات نفوذ واسع في أوساط المجتمعات المعنية.

وأخيراً، يجب ألا يُفهم الفضاء العلماني «انحيازاً للتعددية الدينية» أو«انحيازاً لمذهبية أحادية؛ إنه لاديني».[33] وهنا يجب أن تُفهم كلمة «لاديني» بالمعنى المعجمي؛ أي عدم الانتماء لدين ما، وليس بمعنى «المعاداة لدين مُعيَّن»، وذلك على قياس القول عن شخص أجنبي «لا عربي، أو غير عربي» دون أن نفترض أنه معادٍ للعرب، وربما يكون هذا الأجنبي عكس ذلك؛ أي صديقاً للعرب. وأخيراً يمكن القول، إن مرجعية حياد الدولة في المفهوم العلماني تتجسد في وظيفتها الأساسية بتمثيل القواسم المشتركة بين مواطنيها، بصرف النظر عن تمايزاتهم الفكرية والروحية والمصلحية، وتركيزها على تحقيق «الصالح العام» للجميع.

رابعاً، الفصل بين الشأن العام والشأن الخاص للمواطنين. حتى تتحقق حرية الاعتقاد الديني للفرد والجماعات، كما جاء في الركن الأول للعلمانية، لابد من الفصل بين المجال الخاص (للفرد بكونه إنساناً متفرداً عن أقرانه، أو لجماعة ما بكونها جزءاً من الكل أو المجتمع) والمجال العام (الذي يخص جميع المواطنين ضمن سيادة الدولة).[34] بهذا تُجسِّد العلمانية «دعوة إلى التمييز بين ما هو دنيوي وما هو مقدس».[35] فالدولة، التي تمثِّل جميع أفراد المجتمع؛ أي المواطنين، ترعى بهذا الفهم الجوانب الدنيوية من حياة الناس؛ أي شأنهم العام، بينما تعزل من مهامِّها واختصاصاتها المسائل التي تبحث في قضايا الإيمان بالمقدس، أو في أية اقتناعات فكرية أخرى تخصُّ أفراداً معينين أو جماعات معينة. بهذا المعنى لا تمنح الدولة العلمانية «امتيازاً لأية ملَّة، وبشكل أعمّ، لأي تصور محدد للحياة الصالحة».[36] وفي السياق نفسه، يذكِّر الكاتب تركي الحمد بأن العلمانية «لا تعني فصل الدين عن الدولة فقط، بل إنها فصل منهجي بين العام والخاص. فالقضية الدينية قضية شخصية خاصة بين العبد وربه، أما القضية الدنيوية فإنها قضية عامة تنظم العلاقة بين الفرد والفرد، والفرد والجماعة، سواء كانت هذه الجماعة الدولة ذاتها أو أي جماعة فرعية أخرى داخل الدولة نفسها، وكذلك تنظم العلاقة بين الجماعة والجماعة، سواء في إطار الدولة الواحدة أو بين الدولة وغيرها من الدول».[37] هذا يعني أيضاً أنّ العلمانية تفصل بين انتماء الفرد كمواطن أو الجماعة كمواطنين للدولة (انتماء وطني أو هوية وطنية جامعة) من

جهة، وبين انتماء الفرد أو الجماعة إلى دين أو مُعتقد معيَّن (انتماء ديني أو فكري أو هوية دينية أو فكرية تخصُّ الأفراد أو الجماعات فحسب) من جهة أخرى.

وباختصار يمكن تلخيص مفهوم العلمانية كمصدر، والعلمنة كسيرورة فعل، بأنها إجراء عملي يتم من خلاله وضع الدولة ومؤسساتها تحت سلطة ورقابة الشعب، عوضاً عن سلطة ورقابة أي مؤسسة دينية أو فكرية ما.

التعريفات الخاطئة لمفهوم العلمانية في الأدبيات العربية، وتبعاتها

بعد أن تعرفنا باختصار إلى الخلفيات التاريخية لنشوء مفهوم العلمانية، ومعانيه الدلالية من حيث المبدأ، وقبل أن نبدأ بتحليل أبعاد هذا المبدأ السياسي وتبعاته التطبيقية بالنسبة إلى ضرورة الأخذ به أو رفضه، لابد من وضع بعض الملاحظات التوضيحية حول الأسباب الموضوعية والذاتية للاستخدامات الخاطئة أو غير الدقيقة في تعريف مفهوم العلمانية في أغلب الكتابات العربية، التي نبَّه إليها بعض الكُتَّاب،[38] التي تؤدي إلى نشوء سوء فهم له.

فمن الناحية الموضوعية، ساهمت ترجمة اللفظ الأصلي بالفرنسية كما ذكرناه آنفاً بكلمة «علمانية» (دون تشكيل للأحرف ودون شرح) إلى ظهور إشكالات في الفهم عند عامة الناس، وذلك لكون الجذر اللغوي العربي لهذه الأخيرة يوحي للشخص غير العارف بلغات أوربية بأنه اشتقاق إمَّا من لفظة «عِلْم» أو «عالَم». وهذا الاشتقاق العربي أكان بشقه الأول (عِلم) أم بشقه الثاني (عالَم، بمعنى الدنيا) ليس له علاقة البتّة بالجذر الإغريقي الأصلي (laós) ومن ثم اللاتيني (laicus)، الذي يعني «عامة الناس» أو «الشعب». ونحن نرجِّح أن الترجمة العربية الأولى للفظ (Laïcité) بـ «علمانية» قصد منها المترجم إلياس بقطر (1784-1821) لا العِلم ولا العالَم بمعنى الدنيا، إنما العَالَم بالمعنى الآخر للكلمة؛ أي «الناس» أو «الخلق»،[39] حيث جاءت في القرآن الكريم في كثير من السور بهذا المعنى الأخير، [40] ومازالت تُستخدم بهذه الدلالة في اللغة الدارجة التي يتكلم بها الناس في

بلاد الشام على وجه الخصوص؛ ومن هنا يمكن أن تستقيم الترجمة المذكورة للفظ مع منشأ المصطلح الفرنسي على وجه التقريب. ومع ذلك لم تقتصر إشكالات ترجمة اللفظ الفرنسي الأصلي إلى العلمانية على العامة من المثقفين، إنما تعدتهم إلى أوساط الخاصة منهم، حيث برز أنصارٌ لفتح العين (عَلمانية؛ اشتقاقاً من العالَم؛ أي الدنيا)، وآخرون لكسرها (عِلمانية؛ اشتقاقاً من العِلم).[41] وهناك فئة ثالثة من الكتاب لا تُجيز أصلاً ترجمة المصطلح المذكور؛ أي اللائكية، بالعلمانية، وذلك لأن هذا اللفظ، حسب تعبير محمد عابد الجابري، «ليس فيه من اللغة العربية إلا الصياغة» وليس له «أصل... ولا فصل في هذا المجال». لا لكون هذا المفهوم لا يعبِّر لا عن العِلم ولا عن العالَم -كما أكدناه بأنفسنا- إنما لكونه ليس «من الموروث اللغوي العربي... ذلك أن غياب أسماء لأشياء معينة أو لمعانٍ أو تصورات خاصة في لغة ما، دليل على غيابها في المجال الحضاري الثقافي الخاص بأهل تلك اللغة».[42] وهنا لابد من التعقيب النقدي على أطروحة الجابري بالقول: إن غياب الأسماء لظواهر معينة لا يعني غيابها هي بالضرورة، إنما غياب معرفي عن طبيعتها، وهذا يتعلق أولاً وأخيراً بالمستوى العلمي الذي وصلت إليه مجتمعات بعينها.

وكما يظهر، لم ينتهِ هذا النقاش العقيم بعد، بدءاً من عصر النهضة العربية إلى يومنا هذا. وربما كان من الأفضل استخدام لفظة «لائكية» كتعريب للمصطلح الفرنسي الأصلي، عوضاً عن ترجمة ذلك بعِلمانية أو عَلمانية.[43] ولكننا أصبحنا اليوم مضطَّرين لأن نستخدم مصطلح العَلمانية على مضض، كما هي الحال مع كثير من الكلمات المُعرَّبة أو المُترجمة، التي لم يكن نقلها إلى العربية مُوفقاً كما يظهر.

أما من الناحية الذاتية، فمن الملاحظ -أولاً- أن هناك استهتاراً عاماً منتشراً عند طائفة كبيرة من الكتّاب العرب في عرض وجهات نظرهم، وذلك من خلال اجتهادات شخصية وإيحاءات ذاتية في تحديد المعنى لمصطلحات أصبحت معروفة، واتفق أهل الاختصاص على تعريفها، ودخلت المعاجم والموسوعات العلمية المعتمدة في الدول المتقدمة. وهذا ما يؤدي غالباً إلى التباس في الفهم، وبالتالي إلى إثقال النقاشات

والحوارات، وعدم الوصول إلى نتائج واضحة في تحديد المواقف المتضاربة حول الموضوع. وهناك – ثانياً – خصوم وأعداء لمبدأ العَلمانية، يقف على رأسهم رجال دين مسلمون على وجه العموم، وإسلاميون على وجه الخصوص، الذين يساهمون بدورهم في نشر الالتباس حول هذا المفهوم من خلال إلباسه مواصفات ومقاصد لا تمتّ له بصلة (كدعوة إلى الإلحاد، ومحاربة الإسلام، ونشر الانحلال الأخلاقي، إلى آخره من إسفاف ومغالطات)،[44] وذلك بهدف تشويه معانيه الدلالية، والحطّ من شأنه أمام العامة من الناس.

لهذا آثرنا أن نستعرض في هذا المدخل هذه الاستخدامات الخاطئة للتوضيح، ولتفادي الوقوع في هذه المطبّات التواصلية، قبل أن ندخل في صلب الموضوع والمتعلق بالنقاش حول الموقف من مبدأ العَلمانية (استخدمنا هنا هذا اللفظ العربي كترجمة للفظ الفرنسي الأصلي كما ذكرناه وبمعانيه الدلالية، وليس بمعنى السيكولارية أو الدنيوية)، وأهمية تبلور وعي مجتمعي لحسم هذه المسألة لصالح تجاوز عوائق التخلف في العالم العربي والانطلاق إلى آفاق نهضة حقيقية.

إشكالية الحديث عن فصل الدين عن الدولة أو السياسة أو المجال العام

أول الاستخدامات الخاطئة لمصطلح العَلمانية، والمنتشرة جداً بين أوساط العامة والمثقفين، يدور حول الحديث عن «فصل الدين عن الدولة»،[45] بينما يقول المصطلح منذ نشوئه التاريخي وتعريفه المعجمي بـ«فصل الكنائس؛ (أي المؤسسات الدينية) عن الدولة».[46] إن الفرق اللفظي بين «الدين» و«المؤسسات الدينية»، الذي يظهر ربما لأول وهلة قليل الأهمية، يُعدّ في جوهره وسياقه التاريخي ذا أهمية كبرى، لأنه يعبر عن مضامين جوهرية مختلفة. فالكنيسة أو أي مؤسسة دينية أو مجموعة من رجال الدين يُجسِّدون «البشري»، بينما «الدين» يجسّد «الإلهي»، فهم بهذا «مجتهدون في تفسير وتأويل» ما أتت به الكتب المقدسة وسير الأنبياء، ليس إلاَّ. لذا نادى أصحاب العَلمانية الأوائل والتابعون (الأوربيون أصلاً) وبصريح العبارة –كما أوضحنا سالفاً– ليس بفصل

«الدين» كظاهرة إيمان واعتقاد وفكر لدى الناس أفراداً و جماعات، إنـما بإقـصاء النفـوذ البشري للمؤسسات الدينية عن الدولة، كون هذه الأخيرة صاحبة وراعية الشأن العام؛ أي المؤسسة التي تمثل وتجسد جميع قطاعات المجتمـع بأطيافهـا المختلفـة مـن انـتماءات قومية ودينية وطائفية ومذهبية أو ثقافية أو سياسية إلى آخره. ولقد نبـه بعـض الكتَّـاب العـرب القلائـل إلى هـذا الاستخـدام الخاطئ المذكور في تعريف العَلمانية، حيث يكتب – مثلاً – عاصم الدسوقي: «كما تعنـي [العلمانيـة] فـصل مؤسـسة الـدين عـن الحكـم والإدارة، لا نفي الدين من الحياة»،[47] ويـشير محـسن الأحمـدي إلى أن العلمانيـة تعنـي في الوقت الراهن «الفصل بين السلطة السياسية والإدارية للدولة عن السلطة الروحية (لا عن الدين)»،[48] ويذكر أنطوان الرهبان أن «الجمهورية العلمانية الفرنسية لا تقول بفصل الدين عن الدولة، بل بفصل "الكنائس" عن الدولة»، مضيفاً: «فليس المهم فصل الدين عن الدولة. المهم فصل الكنائس والجوامع عن الدولة؛ أي فصل رجال الـدين، في كـل الأديان، عن التدخل في شؤون الدولة».[49]

إلى جانب ذلك، هناك من يـدّعي أيـضاً بـأن العلمانيـة تعنـي «فـصل الـدين عـن السياسة» أو «فصل الدين عن المجال العـام». ففـي المعنـى الأول يقـول جـاد الكـريم الجباعي– على سبيل المثال– بأن العلمانية «تنطلق نحو نقطـة اسـتهداف مركزيـة، هـي فصل الدين عن المؤسسات السياسية والاجتماعية والثقافية بوجه عـام، وعـن الدولـة والمدرسة بشكل خاص؛ أي تحرير الدولة والسياسة من الدين، وتحريـر الـدين مـنهما، وإقامة العالم الواقعي للإنسان، بنـزع القنـاع عـن الأشـكال المقدسـة والأشـكال غـير المقدسة لاستلابه الذاتي».[50] وفي المعنى الثاني يدّعي ياسين الحاج صالح بـأن «العلمانيـة تغطي على المشكلة الدينية ولا تقدم حلاً لها. الواقع أنها تبدو معنية، إما بتهميش الدين أو بفصله جهازياً وقسرياً عن المجال العام، الأمـر الـذي لا يـشكل أبـداً خطـوة عـلى طريق استقلاله».[51]

يُعد هذا الفهم للعلمانية من قبل الكاتبَين خاطئاً أيضاً برأينا، ليس فقط من خـلال غياب هذا المعنى عن المفهوم بحد ذاته، إنما أيضاً لتعريف السياسة بكونها مجـال تنظـيم

الشأن العام، بحيث يحق لكـل مـواطن أو جماعـة مـن المـواطنين، بـصرف النظـر عـن انتماءاتهم الفكرية أو الدينية، أن يُدْلوا بدَلْوهم فيهـا؛ أي أن يـشاركوا بـشكل فعَّـال في صياغتها، أكان ذلك في إطار طرح آرائهم حولها جملة وتفصيلاً، أم من خلال انتخـاب ممثليهم ليترجموا اقتناعات ناخبيهم إلى قـوانين وسـلوكيات سياسـية في إطـار مؤسـسة البرلمان كما هو معروف في الممارسات الديمقراطية. أمـا بالنـسبة إلى نقـد ياسـين الحـاج صالح للعلمانية بأنها تتجاهل المشكلة الدينية ولا تُعنى بحلها، فيمكن الـرد عـلى ذلـك ببساطة، بأن العلمانية أصلاً لم تدَّعِ التنطح للمـشكلة الدينيـة ولا تـرى نفـسها منوطـة بحلها، وهي لا تُعنى بتهميش الدين أو فصله عن المجـال العـام، إنـما تـدعو فقـط إلى فصل المؤسسات الدينية عن الدولة، مـع ضـمان حريتهـا في العمـل والنـشاط في جميـع المجالات المجتمعية الأخرى، كما وضحنا ذلك. وفي هذا السياق، نلاحـظ عـلى سـبيل المثال حضوراً مهماً لأحزاب سياسـية في الـدول العلمانيـة، كـحزبي الاتحـاد المـسيحي الديمقراطي (CDU) والاتحاد المسيحي الاجتماعي (CSU) في ألمانيا، حيث ينطلق كـلٌّ منهما في تكوين برامجه وصوغ كثير من مواقفه من الإرث المسيحي، دون أن يُعـدّ ذلـك مناقضاً لمبدأ العلمانية المعترف به ضمناً في الدستور الألمـاني. وتبعـاً لمـا تقـدم لم يطالـب العَلمانيون بجملتهم بمعاداة الدين أو القول بالإلحاد أو بفـصل الـدين عـن الـسياسة. والدليل الساطع على ذلك يكمن في أن الدول الأوربيـة، التـي تبنـت في نهايـة المطـاف مبدأ العَلمانية، لم تعلن العداء لا للدين ولا حتى للكنيسة، إنما أقصت الوصاية والنفوذ المبـاشر لهـذه الأخـيرة عـلى مقـدرات المجتمـع العامـة، وذلـك انطلاقـاً مـن الأخـذ بالديمقراطية كنظام حكم، التي ينص مبدؤها الأسـاسي عـلى أن الـشعب هـو مـصدر جميع سلطات الدولة، كما أسلفنا. علاوةً عـلى ذلـك، مازالـت هـذه الـدول بممثِّليهـا الرسميين[52] تعتبر الدين المسيحي الإرث الأساسي لثقافة شـعوبها، حيـث تتعامـل مـع المؤسسات الدينية بكل احـترام، وتحـسب لمـصالحها كـل حـساب، كـما هـي الحـال في تعاملها مع جميع المؤسسات المدنية الأخرى حسب ثقلها وأهميتها ودورها في المجتمع.

الخلط بين مفهوم العلمانية (اللائكية) ومفهوم الدنيوية (السكولارية)

ثاني الاستخدامات الخاطئة للمفهوم، وربما أهمها على هذا المستوى، يظهر في الخلط بين لفظ (Laicity)، المترجم أصلاً عن الفرنسية (Laïcité) بـ«العلمانية»، ولفظ (Secularity) الذي يترجم في المعاجم العربية عادة بـ«الدنيوية» أو «الزمنية/ الزمانية» أو «الدهرية».[53] ويتم هذا الخلط عند أغلبية الكتّاب باستخدام اللفظين كمرادفين، حيث يترجم أغلبهم اللفظين إلى كلمة «العلمانية»،[54] وذلك بالرغم من حقيقة أن اللفظين أدخلا إلى اللغات الأوربية، وخاصة إلى اللغات الإنجليزية والفرنسية والألمانية،[55] بفترات تاريخية مختلفة، ويعبِّران عن معنيين مختلفين دلالياً، بالرغم من وجود علاقة قربى بينهما وقواسم مشتركة في أبعادهما، كما سنرى ذلك توّاً.

وفي سياق الخلط بين المفهومين، طالعنا الباحث ناصيف نصار مؤخراً بقَصْر المصطلحين على لفظ العلمانية فقط، حيث يقول بوجود «مفهومين للعلمانية: مفهوم ضيّق ومفهوم واسع. المفهوم الضيق يتمحور حول العلاقة بين الدين والدولة، والمفهوم الواسع يستوعب المفهوم الضيق على أساس أنه يتمحور حول العلاقة بين الدين والحقيقة. وسيتضح تباعاً لماذا يمكننا أن نسمي الأول المفهوم السياسي للعلمانية، والثاني المفهوم التنويري للعلمانية».[56] ونحن هنا نوافقه على شرحه التنويري بامتياز، ولكننا ننتقد تجاهله لمصطلح الدنيوية أو السيكولارية، الذي يعبِّر تماماً عما يسميه هو «المفهوم الواسع» للعلمانية.

ولقد لاحظنا أن بعض الكتّاب العرب القلائل فقط ينبهون إلى عدم التطابق بين المصطلحين، حيث كتب عادل الجندي على سبيل المثال في مقال له: «ومن الخطأ الإشارة (كما يفعل الكثيرون، حتى في الغرب) إلى أن (لاييك) هي مجرد ترجمة فرنسية لتعبير (سيكيولار). فالتعبيران متقاطعان وليسا متطابقين».[57] وبالمعنى نفسه، يفرِّق محمد عابد الجابري بين المفهومين عندما يقول، بأن مفهوم السيكولارية (secularization)، «لا يتطابق معناه بالكامل مع مضمون اللائكية (Laïcité) بالفرنسية».[58] ويقول عبداللطيف

فتح الدين أيضاً، بأنه «يغدو من اللازم التمييز بين الدنيوية والعلمانيـة[...] وإن اسـتُخدما كثيراً كمترادفين، إلا أنهما يحيلان إلى واقعين مختلفين».[59]

1. نشوء لفظ ومفهوم الدنيوية تاريخياً

يعدّ مفهوم المذهب الـدنيوي (secularism) الأقـدم تاريخيـاً والأوسـع دلاليـاً مـن مفهوم أو مبدأ «العَلمانية/ اللائكية». فقـد تـمَّ اشـتقاق هـذا اللفـظ مـن جـذره اللاتينـي (saeculum) الذي يعني «القرن» بـالمعنى التـاريخي، الـذي يـوحي بالانتقـال مـن القـيم «الأزلية» إلى القيم «الزمنية». ويُرجِّح المؤرخون أن أول من أدخل هذا اللفـظ إلى التـداول هو المندوب الفرنسي هنـري دي لونجفيـل (Henri de Longueville)، الـذي شـارك في المفاوضـات في مدينـة مونـستر (Münster) الألمانيـة حـول مـا سـمي لاحقـاً «الـسلام الوسـتفالي» (1648)، حيـث اسـتعمل لونجفيـل اللفـظ اللاتينـي (secularisatio) في مداخلته بتاريخ 14 أيار/ مايو 1646، للتعبير عن وضع ممتلكـات خاضـعة للكنيـسة تحـت تصرف ممثلي السلطات الحاكمة؛ (أي الأمـراء المحليـين آنـذاك)، وذلـك لاسـتخدامها في أغراض دنيوية.

ومن هذا المعنـى الأوَّلي لكلمـة «الدنيويـة»؛ أي مـصادرة ممتلكـات كَنَـسِيّة لـصالح الدولـة، حـدث تطـوير للفـظ، خاصـة في عـصر التنـوير الأوربي، حيـث أُدخـل لفـظ الـسيكولارية (secularism) مـن قبـل الكاتـب البريطـاني جـورج هوليـوك George Holyoake (1817-1906)، كما تقـول بعـض المـصادر،[60] وأصـبح مـصطلحاً ومفهومـاً فلسفياً يقول بضرورة النظر إلى الحياة على هذه الأرض من منظور معرفي بشري؛ أي بما هو واقع ومحسوس أو ملازم للشيء ومتأصـل فيـه (immanent)، وذلـك مقابـل منظـورات دينيـة أو فـوق طبيعيـة (transcendent). ولا يُعـدّ الإنـسان الـدنيوي بالـضرورة كـافراً بـ«الإلهي» أو بالدين، إنـما يُعـوِّل في حـل مـشكلاته الأرضـية عـلى معارفـه البـشرية دون الاستعانة بمقولات فوق طبيعية أو أسطورية أو دينية. وقد توسع هـذا المفهـوم في المجـال السياسي ليشمل المعنى الرافض لتبنّـي الدولـة الحديثـة دينـاً معيَّنـاً، كـما كانـت الحـال في

الإمبراطورية الرومانية وفي الدول الأوربية التي قامت على أشلائها.[61] فعلى هذه الأرضية نشأت الحركة العقلانية في عصر التنوير، وتبلورت الفلسفة السياسية الحديثة، وخاصة «في أعمال: هوبز، وسبينوزا، ولوك، ومونتسكيو، وروسو، حيث أكدت بصورة قاطعة قدرة العقل على النظر في طبيعة الحياة السياسية والدول وأنظمة الحكم وأشكالها من دون رجوع إلى الرؤية الدينية للسلطة والتشريع»، واعترفت «للعقل بحقه الطبيعي في إنتاج المعارف النظرية والعملية المتعلقة بالكون والإنسان خارجاً عن اعتبارات الإيمان الديني والوحي».[62]

إذن، فقد كان نشوء المذهب الدنيوي بأبعاده الفلسفية والمجتمعية والسياسية نتيجة لصراعات الكنيسة الكاثوليكية مع أطراف عدة؛ منها: أتباع مذهب الأنسنة، ورجال الإصلاح الديني الذين وقف على رأسهم "مارتن لوثر، وكالفن"، وأتباع الدين اليهودي، ورجال البرجوازية الصاعدة، وأخيراً أتباع المدارس الفكرية المختلفة التي نشأت في عصر التنوير الأوربي، التي تأثرت على الأغلب بأطروحة ابن رشد (1126–1198)، والقائلة بفصل الفلسفة عن الدين، وخاصة أن الرُّشدية (Averroism) كان لها تأثيرها المعروف لديهم. وقد انتهت هذه الصراعات في أوربا في نهاية المطاف بانتصار الفكر الدنيوي؛ أي باستقلال الشأن الدنيوي عن الشأن الديني في جميع مناحي الحياة، حيث تفرعت منه مفاهيم أخرى؛ مثل مفهوم «المدينة الدنيوية» (La cité séculière)، في مقابل مفهوم «المدينة الروحية»؛ أي مدينة الكنيسة؛ ومفهوم «المجتمع الديني» (la société religieuse)؛ وإضفاء الطابع الدنيوي على المجتمع (sécularisation de la société)؛ وإضفاء الطابع الدنيوي على الديانات (sécularisation des religions)، وذلك بإلغاء وظيفة الكنيسة والرجوع إلى ما كانت عليه الحال قبل قيامها، حينما كان الدين المسيحي شأناً فردياً، وكانت العلاقة بين الله والإنسان علاقة مباشرة دون توسط الكنيسة؛ بالإضافة إلى مفهوم «الدين المدني» (religion civile) عند روسو وغيره؛ ومفهوم «المجتمع المدني» (la société civile) الذي وضع أول الأمر كمقابل للمجتمع الديني؛ أي الكَنَسِي.[63]

من هذه المعطيات، يمكن القول بأن «الدنيوية/ السيكولارية» تُجسِّد نظرة فلسفية إلى الحياة، بينما تُعدّ «العَلمانية/ اللائكية» مبدأً من مبادئ الحكم الديمقراطي،[64] الذي يتضمن مطلباً سياسياً مباشراً بإقصاء نفوذ المؤسسات الدينية على الدولة. والفرق الدلالي بين المفهومين واضح وصريح كما بيَّنا، وذلك بصرف النظر عن وجود ارتباطات منطقية بينهما، وبصرف النظر أيضاً عن حقيقة أن المتكلمين باللغة الإنجليزية يستعملون غالباً لفظة السيكولاريزم (secularism) بمعنى اللائكية، على الرغم من أن هذه الأخيرة دخلت أيضاً إلى اللغة الإنجليزية بمفرداتها (Laicism, Laicity, Layman)، واستقرت بمعناها الفرنسي الأصلي في معاجمها.[65]

وفي هذا السياق يستشهد الكاتب الفرنسي غي هارشير، بفرانسواز شامبيون، التي تُفرِّق بين العَلمنة (Laïcisation) والدُّنْيَوة (sécularisation)، معقِّبة بأن الأولى تنجم «عن معركة القوى الاجتماعية "الليبرالية" ضد كنيسة تُعدّ بالإجمال محافظة وتحاول التمسك بمواقعها داخل الدولة»، بينما تقوم الثانية «على تلازم تحرير المجتمع والكنيسة».[66] وبالمعنى نفسه تقريباً يقدم محمد عابد الجابري شرحاً صحيحاً على عموميته، ولكن يصاحبه شيء من عدم الدقة، لمفهوم السيكورلاية بمقارنته بمفهوم اللائكية عندما يكتب: «وأما مفهوم "السيكولارية" الذي نضعه في مقابل sécularisation لتعذّر وضع مقابل عربي له [لانوافق الجابري على هذا الزعم؛ لأن الترجمة العربية بـ"دُنْيَوة" بالاشتقاق من "دنيوي"، تلبي المعنى الدلالي للمصطلح باللغات الأوربية]، فهو أكثر تعبيراً عن العلاقة بين الشأن الديني والشأن الدنيوي في التجربة الألمانية والإنجلوسكسونية (إنجلترا وأمريكا) حيث سادت البروتستانتية. ومع أن معناه لا يختلف اختلافاً جوهرياً عن معنى اللائكية، فهو أكثر مرونة منه، [المسألة ليست بالمرونة، إنما بتخصيص المعنى]. وهكذا فإذا كان المفهوم "الفرنسي" (اللائكية) ينص على إقصاء أية سلطة للكنيسة، سواء في المجال السياسي والاجتماعي أو في المجال التعليمي، فإن مقابله الألماني/ الإنجلوسكسوني ("السيكولارية") يعني ابتداءً ضعف الروح الدينية في مجتمع من المجتمعات. وهكذا فعندما تتراجع مكانة الاهتمامات الدينية لدى معتنقي دين معين في مجتمع ما، فحينئذ يقال

عن هذا الدين، إنه أصبح موضوعاً لعملية "السيكولارية" بالمعنى العام للكلمة، الشيء الذي يعني استقلال الشأن الدنيوي بنفسه. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإلى جانب هذا التحول الاجتماعي الذي يتم على حساب الدين، تدلّ كلمة "السيكولارية" على تحوّل اجتماعي يتم في مجال الدين نفسه ويتمثل في تراجع سلطة الدين بسبب عدم التوافق بينه وبين روح حضارة مبنية على التكنولوجيا، مما أدى إلى قيام صراع بين الكنيسة والعلم الحديث».[67]

وباختصار، يمكن القول هنا، بأنَّ مبدأ «العَلمانية/ اللائكية» السياسي هو الوليد الشرعي لمذهب «الدنيوية/ السيكولارية» بأبعاده الفلسفية. ولاشك في أنَّ الدنيوية والعَلمانية يشتركان في مناهضة ما يسمى الإكليريكية أوالإكليروسية (clericalism) السياسية، التي تسعى إلى ترسيخ نفوذ المؤسسة الدينية (الكاثوليكية في سياق التاريخ الأوربي على وجه الخصوص) على الدولة والمجتمع.[68] وعلى النسق نفسه، تقف الديمقراطية العَلمانية مقابل الثيوقراطية (theocracy)[69] كنظام حكم. ويمكن إضافة معلومة مفيدة في هذا السياق تتعلق بوجود تيار فكري ناشط ضمن المؤسسات الكنسية الأوربية، التي تعارض وتناهض الإكليروسية (anticlericalism) من منطلق قول المسيح المشهور عندما سُئل عن ضرورة إعطاء الجزية للقيصر: «أعطوا إذن ما لقيصر لقيصر وما لله لله» (متّى 22، ومَرقُس 12، ولوقا 20)، وقوله أيضاً للحاكم الروماني "بونتيوس بيلاطس"، عندما سأله هذا الأخير إن هو «ملك اليهود»: «إن مملكتي ليست من هذا العالم» (يُوحنا 18)،[70] واللذان تمَّ تأويلهما لاحقاً وحديثاً على وجه الخصوص كوصية بفصل الشؤون الدينية عن السياسة.

2. تبعات الخلط بين مفهومي العلمانية والدنيوية

إن استخدام المفهومين، اللائكية والسيكولارية، تحت مصطلح واحد، وهو العَلمانية، ينافي أبسط القواعد العلمية في استخدام المصطلحات، حيث لا يجوز بأي شكل من الأشكال استخدام لفظين كمصطلحين لمعنى واحد، وذلك منعاً للالتباس. وكمثال حول

تبعات الخلط بين المصطلحين، يمكن ذكر قول بعض الكتّاب، بأن التراث العربي الإسلامي عرف العلمانية، ويأتون بأمثلة عن ذلك (سنعقب على هذا الطرح لاحقاً). وفي الواقع إنما يقصدون بذلك النزعات الدنيوية/ السيكولارية؛ أي النزعات الفلسفية المادية في فكر جملة من علماء ومفكرين عرب أو مسلمين،[71] الذين اعتمدوا على شرح القضايا البشرية لزومياً؛ أي عقلياً ودنيوياً دون اللجوء إلى أطروحات دينية أو فوق طبيعية. بينما لم تُطرح العَلمانية/ اللائكية بمعانيها الدلالية (فصل المؤسسات الدينية عن الدولة، وأيضاً كمبدأ سياسي من مبادئ الديمقراطية) أبداً، حسب معرفتنا، من طرف مفكرين عاشوا في ظل الخلافة الإسلامية، إنما انطلقوا جميعهم، بمن فيهم المعارضون منهم، وعلى الأقل ظاهرياً، من ثيوقراطية الدولة، أو بالأحرى من الإسلام كمنطلق لأطروحاتهم النقدية.

وبما أنه من الصعب إقناع الكتّاب العرب جملةً باستخدام هذه الترجمة أو هذا التعريب لاصطلاح علمي أجنبي الأصل، إلاّ أننا نقترح لمنع أي التباس استخدام ترجمة اللائكية بـ«عَلمانية» والسيكولارية بـ «الدنيوية». وإذا تعذر ذلك فنأمل على الأقل بأن يحاول كل كاتب أن يوضح للقرّاء ما يقصده باستخدام هذا أو ذاك من المصطلحات المترجمة من اللغات الأجنبية، أو يضع على الأقل اللفظ الأصلي بين قوسين حتى يتسنى للقارئ فهمه المعجمي، وربما يزداد علماً أيضاً بالتعرف إلى مصطلحات جديدة أو غير مألوفة لديه.

الاستخدام الخاطئ لمفهوم العلمانية كمرادف لمصطلح عِلمية

ثالث الاستخدامات الخاطئة لمفهوم العَلمانية، التي يأخذ بها بعض الكتّاب، يكمن ليس فقط في اشتقاقه الخاطئ من «العِلم»، كما رأينا عند بحثنا عن أصوله التأثيلية أو الإتيمولوجية، إنما في جعله مرادفاً لمصطلح العِلم. فالكاتبة سحر أبو حرب «تظن» مثلاً بأن العلمانية (بكسر العين أو فتحها كما تقول) هو اشتقاق من العِلم، «وبالتالي فإن العلمانية ماهي إلا الاحتكام للعلم».[72] أما كامل عباس فيقصر «العِلمية» هكذا عشوائياً على الجزء، ويرفع من شأن مصطلح «العلمانية» إلى المفهوم العام عندما يقرر: «العلمية إذن هي تيار من تيارات العلمانية طغى على ما عداه فيها[!]بدءاً من القرن التاسع عشر».[73] إن الخلط

بين العِلم والعَلمانية عند هذين الكاتبين وغيرهما،[74] لا يعود برأينا إلى الالتباس الذي نشأ من الترجمة العربية غير الدقيقة إلى اللفظ الفرنسي الأصلي فقط، إنما أيضاً، إما لعدم معرفتهم أو إتقانهم للغات الأوروبية التي تبنّت هذا المصطلح، أو لعدم تدقيقهم بمصطلحات الموضوع الذين يكتبون عنه. فالعِلمية أو المذهب العلمي أو العِلموية (scientism) تشير-كما هو معروف- إلى الموقف العقلي المنطلق من المعارف التي توصلت إليها العلوم الحديثة، حيث يُعَوَّل عليها في فهم وحلِّ المشكلات الحياتية مقابل موقف الإيمانَوية (Fideism)، التي تنكر قدرة الإنسان ومعه العِلم في معرفة الحقائق الميتافيزيقية والدينية، مؤكدةً أنّ الإيمان فقط هو أساس المعرفة بإطلاق.[75] ومن ثم فليس لتعريف العلم ومذهبه علاقة مباشرة بالعَلمانية، إلا إذا اعتبرنا أن هذه الأخيرة وُلِّدت كمبدأ سياسي من مبادئ الديمقراطية من خلال النظر العقلي لأصحابها الذين اعتمدوا على المنهج العلمي في صوغها. ولكن ذلك ينطبق أيضاً - كما هي الحال - على جميع مفاهيم الحداثة التي أفرزها عصر التنوير الأوربي تاريخياً وعلى وجه العموم.

المقاربة الخاطئة لمفهوم العلمانية مع مفهوم الإلحاد

رابع الاستخدامات الخاطئة للمفهوم، وأهمها على مستوى السجال الدائر بين الإسلاميين أو المتدينين بشكل عام والعلمانيين، يصرِّح، أو يوحي على الأقل، بأن التيار العلماني يعادي الدين ويدعو إلى الإلحاد (Atheism). وهنا تنزلق جملة من الكتّاب العرب أيضاً، ولاسيما علماء الدين التقليديين والدعاة الإسلاميين، إلى العشوائية في الخلط بين مفاهيم مختلفة الدلالة، ولكنها تشترك أحياناً بقاسم مشترك واحد أو أكثر. وينتج هذا الخلط بين المفهومين كما يبدو من عكس غير منطقي لقول منطقي أو بالأحرى صحيح. مثال: نقول «شكسبير هو إنسان»، ولكن من الخطأ المنطقي أن نعكس هذا القول بصيغة: «كل إنسان هو شكسبير». كذلك الحال مع القول: «كل الملحدين هم علمانيون». فالملحدون هم حقاً علمانيون لرفضهم «الإلهي» أصلاً، وبهذا يرفضون أيضاً نفوذ القائلين به على الدولة ومؤسساتها. ولكن لا نستطيع أن نعكس المقولة منطقياً ونقول: «كل العلمانيين هم ملحدون»، لأن العلماني والملحد لا يشتركان فكرياً وتعريفاً

إلا بقاسم مشترك واحد بينهما، وهو إقصاء نفوذ المؤسسات الدينية عن الدولة، بينما يمكن أن يختلفا حول مواقف كثيرة أخرى، ومنها قضية الإيمان بالله أو عدم الإيمان بوجوده. وللتدليل على ذلك نرى أن هناك شرائح اجتماعية واسعة من العلمانيين في العالم عموماً، وفي العالم العربي على وجه الخصوص، تضم بين صفوفها ملحدين ولاأدريين ومؤمنين بالله ومنتمين إلى أديان ومذاهب شتى، حيث يجمعهم الاقتناع بضرورة فصل المؤسسات الدينية عن الدولة.

وبينما تعدّ «العَلمانية/ اللائكية» - كما وضّحنا آنفاً- مبدأً سياسياً من مبادئ الحكم الديمقراطي بمطالبتها بعدم تدخل المؤسسات الدينية في شؤون الدولة، التي يلزمها بأن تأخذ بموقف الحياد تجاه جميع الأديان والمعتقدات، يجسِّد «الإلحاد» مقابل ذلك تياراً فكرياً ونقيضاً لجميع المذاهب الدينية التي تؤمن بوجود خالق لهذا الكون. فمفهوم الإلحاد بمصدره اليوناني (atheos = دونَ الله أو بغير الله) يعني -كما هو معروف - نفي وجود الله، أو على الأقل إنكار وجود أية براهين عقلية أو علمية تثبت وجوده. وهذه النزعة ظهرت في أغلب الثقافات، بما فيها الثقافة العربية-الإسلامية،[76] وتبلورت كمفهوم اصطلاحي عند الأوربيين على وجه الخصوص كنتيجة فكرية من نتائج حركة التنوير، وقال بها كثيرون من فلاسفتها ومفكريها الأوائل، أمثال: بول هنري ديتريش هولباخ، وجوليان دي لامتري، ولودفيج فويرباخ، الذي يعدّ المؤسس النظري لتيار الإلحاد، وقال بذلك أيضاً مفكرون لاحقون كبار من أمثال: كارل ماركس، وفريدريك إنجلز (في إطار تأسيسهما للفلسفة المادية التاريخية والديالكتيكية)، والفيلسوف فريدريك نيتشه، الذي اعتبر أن المفهومين «الله» و«الآخرة» هما أداتان بيد سلطة طبقة القساوسة للسيطرة على الناس، وعالم النفس المعروف سيجموند فرويد، الذي اعتبر الله في إطار نظريته في التحليل النفسي كمتخيَّل (كفنتازيا) قائم على أمنية أو رغبة طفولية، وأخيراً وليس آخراً، الفيلسوف الوجودي جان بول سارتر، الذي رأى في توديع مفهوم الله شرطاً للولوج إلى أنْسَنة (Humanism) حقيقية.[77]

ولاشك في أن معظم الذين ينتمون بثقافتهم إلى هذا التيار لا يرفضون القيم الإنسانية والأخلاقية التـي تتجـسد في أطروحـات الأديـان، مثـل: العدالـة والتـضامن والتـسامح والإخاء إلى آخره، إنما يرونها بشرية المصدر وضروريـة للتعـايش بـين النـاس والـشعوب المختلفة ليس إلا. ومن هنا يمكن الانطـلاق أيـضاً، بـأن اقتنـاعهم بإنكـار وجـود خـالق للكون (الموقف الراديكالي)، أو عدم إمكانية على عن وجوده بالوسـائل العلميـة المعروفـة إلى الآن (الموقف القريب مـن الأغنوسـتية أو اللاأدريـة Agnosticism)،[78] وتبعـاً لـذلك بإنكار الرسالات التي جاء بها الأنبياء والرسل لأنها سماوية المنشأ واعتبارها أيديولوجيات لحركات اجتماعية فحسب، ما هي إلاَّ موقف إيماني يخضع بدوره أيضاً -كما هي الحال عند الأخذ بعقيدة دينية معينة - إلى مفهـوم الاعتقـاد؛ أي الانطـلاق مـن تعمـيمات لمـسلَّمات فلسفية أو فكرية أو موروثات تاريخية ما، غير خاضعة للبرهان العقلي أو التجريبي، للتأكد من صحتها أو خطئها بإطلاق، وذلك بالمقارنة مع مفهوم العلـم والمعرفـة. وبهـذا يمكـن القول مع العلاَّمة محمد حسن الأمـين، بـأن الإلحـاد هـو «ضرب مـن ضروب الـشك في استقراء التاريخ بما وصلنا منه من أطروحـات دينيـة»، وأن ظهـوره «في الفلـسفة الغربيـة خصوصاً كان تعبيراً عن الرغبة في استعادة المكانة للكائن الإنساني من أشكال الاسـتلاب التي مارسها الفكر الديني ومؤسساته عبر أزمنة طويلة، بما في ذلك فكرة موت الله كما قال بها نيتشه».[79] وما ينطبق على الإلحاد ينطبق أيضاً على جميع المعتقـدات الظنِّيـة أو الإيمانيـة، وخاصة في إطار البحث البشري عن إجابات وافية على المسائل الأساسية في الفلسفة، التي تتطرق إلى قضية سر الوجود الإنساني ومسألة مابعد الموت، وما شابه ذلـك مـن مواضـيع ميتافيزيقية؛ أي خارجة عن الطبيعة المادية بما فيها البشرية.

أمَّا بخصوص الأسباب التاريخية في وصم العَلمانية وأصـحابها بالإلحـاد مـن طـرف الحركات الإسلامية، فإنها تكمن قبل كل شيء في تسييسهم هذه المسألة، وخاصة في مرحلة صراع هذه الأخيرة (في الستينيات إلى الثمانينيات من القرن الماضي) مـع الأنظمـة العربيـة التي تبنّت حواملها السياسية أيديولوجيات قومية واشـتراكية وُصـمت بالتوجـه العلـماني وتعارضت كلياً مع مشروعها في إقامة الدولة الإسلامية. ولـذا حاولـت تلـك الحركـات

الحطّ من سمعة خصومها المذكورين واتهام العلمانيين على العموم بالإلحاد، وذلك لكسب شرائح شعبية واسعة ومتدينة كأتباع، واستقطابهم ضد الأنظمة ولصالح مشروعها السياسي. ولاشك في أن «الأخطاء التي ارتكبها عدد من العلمانيين اليساريين بالخصوص، لمّا جاهروا بعدائهم للدين وناقضوا معتقدات الشعوب» -كما أشار إلى ذلك الكاتب سعيد الكحل- ساهمت من طرفها في تقوية تهمة العلمانية بالإلحاد، وخاصة «أن من هؤلاء العلمانيين من سفَّهَ التعاليم الدينية، وجادل في صحتها وأعلن إنكار وجود الله واليوم الآخر. فأصبحت هذه الفئة نموذجاً يحيل عليها كل مناهض للعلمانية».[80]

تحميل مفهوم «العَلمانية» صفات بعيدة عن دلالاته المعجمية

يجنح كثير من الكتّاب العرب، أكانوا مناصرين أم رافضين للعَلمانية، إلى إلحاق صفات معينة بهذا المبدأ، وذلك في سياق ترسيخ حججهم أو تفنيد حجج الآخرين. وسنأتي هنا على أهم تلك الصفات، التي تُعدّ إما خاطئة أو أنها تبتعد عن تعريف هذا المفهوم دلالياً، أو أن إضافتها تتعلق فقط بالتمايز بين الدول في تطبيق المبدأ بتفاصيله على أرض الواقع ليس إلاَّ. ولابد من التذكير هنا بأنه عندما يُذكر مفهوم العَلمانية في بلدان منشئه الأصلي وفي سياق ما، لا تُمنح له الصفات، التي سنأتي على ذكرها، كما يحدث هذا في العالم العربي، ويعود هذا ببساطة إلى وضوح المفهوم مُعجَمياً عند المتحدثين به هناك. والاستثناءات الوحيدة، التي لاحظناها، تتعلق- أولاً- بإلحاق بعض الكتّاب الأوربيين صفة «متطرِّفة أو معتدلة» بالعَلمانية، عندما يتحدثون عن التمايزات في تطبيق المبدأ بين الدول التي تأخذ به؛ وتتعلق- ثانياً- باستخدام المصطلح من طرف رجال الكنيسة الكاثوليكية على وجه الخصوص، وذلك بذكر تمايزات تخص التفريق بين علمنة متسامحة مع الدين وعلمنة ملحدة، أو بين العلمانية والمذهب العلماني، أو نقد العلمانية لأنها تعتبر تديُّن الفرد أو جماعة ما شأناً خاصاً يجب فصله عن الشأن العام، وذلك في سياق مطالبتهم بتطبيق القيم المسيحية بمفهومهم في دول أوربا وما شاكلها من دول، حيث يمثل المسيحيون فيها عددياً أغلبية السكان كما هو معروف.

1. علمانية «دينية» أو «مؤمنة» مقابل علمانية «لادينية» أو «ملحدة»

يتحدث بعض الكتّاب-مثلاً - عن علمانية «دينيـة» أو «متدينـة» أو «مؤمنـة» مقابـل علمانية «ملحدة» أو «لادينية».[81] ولكن الحقيقة تقول، إن مبدأ العلمانيـة لا يبـتّ في قـضايا الإيمان الديني أو عدمه، ولا يتضمن تعريفه تلك الدلالات، كما أوضحنا ذلك آنفاً. وربـما نشأ هذا الإشكال في الفهم من مقارنة سطحية بين تطبيق هذا المبدأ في الدول الغربية، التـي اعتمدت الديمقراطية الليبرالية في أنظمتها السياسية بعد الحرب العالمية الثانيـة وحافظـت على الإرث المسيحي المتكون في الوعي الجمعي لسكانها، وبـين تطبيـق مبـدأ عـزل الـدين ومؤسساته عن السياسة والمجتمع وتهميشها في الدول الاشتراكية سابقاً. الـذي حـدث في الدول الأخيرة، أنه بعد قيام الثورة البلشفية في روسيا أصدرت الحكومة الـسوفيتية بدايـةً وبإيعاز من لينين مرسوماً عام 1918 «حول فصل الكنيـسة [الأرثوذكـسية] عـن الدولـة، والمدرسة عن الكنيسة»، وكان مشابهاً إلى حد كبير بقانون الفصل الذي صدر عام 1905 في فرنسا، الـذي انطلـق مـن احـترام متبـادل بـين الدولـة والكنـائس دون تـدخل إحـداهما بـالأخرى.[82] إلاّ أن تطـوّر الدولـة هنـاك تحـت الحكـم الـستاليني، والانحـسار الـسريع للتصورات الديمقراطية التعددية لمصلحة حكم شمولي للحزب الواحد، وطـرح الإلحـاد كمسلَّمة فلسفية ماركسية، أفرغ تلك العلمانية البَدْئية مـن محتواهـا. وهـذا الكـلام ينطبـق أيضاً، ولو بتمايز، على الحركات الفاشـية التـي حكمـت في كـلٍّ مـن ألمانيـا وإيطاليـا منـذ الثلاثينيات من القرن الماضي حتى نهاية الحرب العالمية الثانية، التي لم تعلن العـداء للـدين رسمياً، إنما أخضعت مؤسساته ورجاله، ووضعتها في خدمة سياستها العليا.

2. علمانية «ديمقراطية» مقابل علمانية «دكتاتورية»

وعنـدما يتحـدث بعـض الكتّـاب عـن علمانيــة «ديمقراطيــة» مقابــل علمانيــة «دكتاتورية»،[83] فيدخل ذلك في مجال الإطناب الفلسفي (tautology) والمفارقـة الدلاليـة (paradox) في الوقت نفسه. فالإطناب يكمن في وصف العلمانية بأنها ديمقراطية، وبما أنها كذلك -كما أوضحنا ذلك آنفاً- فلا داعي لإعطائهـا هـذه الـصفة. أمـا المفارقـة فتقـع في تلبيس العلمانية صفة الدكتاتورية، التي تناقض نشوءها التاريخي ومعانيها الدلالية.

في هذا السياق يقع كثير من العلمانيين العرب في مطبّ سوء فهم العلمانية عندما ينعتون -كالإسلاميين تماماً- بعض الأنظمة السياسية الأتوقراطية في العالم العربي بأنها «عَلمانية»، وذلك لأنها لا تنطلق من منطلقات دينية، إنما من تصورات حداثية، سواء كانت قومية أو اشتراكية، ولا تحتكم إلى الشريعة الإسلامية إلا في بعض المجالات المتعلقة بالأحوال الشخصية، وبهذا يتغاضون من خلال ذلك عن «مربط الفرس»؛ أي عن كونها لا تقوم على أسس ديمقراطية. في مثل هذا المطب يقع مثلاً، الكاتب سعيد الكحل عندما يكتب: «بينما العلمانية لا تستتبعها بالضرورة الديمقراطية. ذلك أن العلمانية، بما هي نفي للحكم باسم السماء؛ أي نفي التقديس عن الحاكم، لا تشترط في هذا الحاكم النزول عند إرادة الأمة واحترام اختياراتها. لذلك فجوهر العلمانية ألا يكون نظام الحكم دينياً، وليس معنى هذا أن كل حكم مدني هو ديمقراطي. فقد يكون نظام الحكم قائماً على عقيدة أيديولوجية أو عرقية أو طائفية، أو قد يكون نظاماً عسكرياً، دون أن يكون بالفعل ديمقراطياً؛ أي دون أن يضمن سيادة الشعب وإرساء أسس دولة الحق والقانون. وهذا لا يصدق فقط على النظم السياسية في العالم العربي والإسلامي، بل يصدق على كل النظم الدكتاتورية حيثما وجدت. فنظام: فرانكو، وهتلر، وبينوشي، وموبوتو، لم يكن ديمقراطياً برغم أنه كان علمانياً. فهو لم يكن يحكم بالحق الإلهي ولكنه كان يحكم بقوة الحديد والنار. من هنا أمكن القول، إن الديمقراطية تشترط وجود حكم مدني يحترم إرادة الأمة وينفي عن الحاكم كل قدسية دينية [أو غير دينية]. وهذا التجريد للحاكم من كل قداسة هو جوهر العلمانية».[84] وفي السياق نفسه، يتحدث أيضاً العلماني عزيز العظمة عندما يقرر بأنه لايوجد تلازم «بين الديمقراطية والعلمانية، إذ من الممكن أن توجد ديمقراطيات بشكل أو بآخر في مجتمعات غير علمانية [هذا صحيح]، وممكن أن تكون هناك مجتمعات علمانية غير ديمقراطية» [وهنا يكمن الخطأ برأينا].[85] وبالمعنى نفسه، مع بعض التمييز، يقصر ناصيف نصار «قوام العلمانية» على «استقلال الدولة ودستورها وأنظمتها عن الاعتبارات الدينية والمذهبية، من دون عدائية»، ليؤكد أن «استقلال الدولة عن الدين لا يتضمن بالضرورة القول بالديمقراطية، في حين أن الديمقراطية تستلزم استقلال الدولة عن الدين».[86]

إن الاستشهاد بأنظمة دكتاتورية عاتية، كما يذكرها سعيد الكحل وآخرون، ووصْفها بالعلمانية لهو مجافٍ لواقع الحال، لأن تلك الأنظمة لم تفصل المؤسسات الدينية عن الدولة عن اقتناع بالعلمانية، كما أشرنا إلى ذلك في الفقرة السابقة، إنما لأخذ بعضها بمنطلقات فلسفية مادية مقرونة بحكم استبدادي (كالأنظمة الستالينية)، أو توظيف الدين من قبل أنظمة شمولية مستبدة في خدمة أيديولوجياتها، كما حدث ذلك في النظام الفاشي في إيطاليا والنازي في ألمانيا، وهذا ما تعبر عنه – على سبيل المثال – أفلام وثائقية تُظهر رجال دين (كاثوليك وبروتستانت) إلى جانب هتلر وهم يرفعون أياديهم اليمنى على الطريقة النازية مرددين تحية القائد المعروفة باللغة الألمانية (Heil Hitler)، بمعنى «عاش هتلر»، وهذا مانراه اليوم أيضاً عند أغلبية الأنظمة الشمولية العربية التي توظِّف الدين ورجاله في خدمة مصالحها. إن هذا الفهم الخاطئ لمبدأ العلمانية من طرف بعض العلمانيين يعود برأينا إلى تركيز نظرهم فقط على مبحثها الأساسي في فصل المؤسسات الدينية عن الدولة، متغافلين بذلك عن السياق التاريخي لمنشئها كما سردناه (من عصر النهضة الأوربي، مروراً بالإصلاح الديني وعصر التنوير المرتبط بـ«الدنيوية»، وأخيراً إلى الثورة الفرنسية التي رسخت مفاهيم أساسية في السياسة من حرية الفكر إلى الديمقراطية)، ومتجاهلين في الوقت نفسه منطلقها النظري الديمقراطي (واللغوي أيضاً) القائل بأنَّ «الشعب» (laós) هو مصدر جميع السلطات، ورفض أي مصدر آخر، ديني أو غير ديني على حدٍّ سواء؛ أي رفض أي حكم دكتاتوري يقوم على استئثار أيديولوجي ما.

لقد سلف أن أوضحنا بأن مبدأ العلمانية نشأ تاريخياً في سياق النضال من أجل الحرية وتدعيم مطالب ديمقراطية، وليس في سياق ترسيخ دعائم دكتاتورية ما. إن عزل العلمانية عن الديمقراطية سيقود في نهاية المطاف إلى الاستبداد. وعلى هذا الفهم تؤكد جملة من الكتّاب العرب: فعاطف عطية يشير إلى أنه «لا يمكن أن توجد علمانية دون ديمقراطية ودون حرية ودون لحظ [قبول] الآخر».[87] وبالمعنى نفسه يقول عصام الزعيم، إنه لا يمكن

«تحقيق العلمانية إلاَّ إذا اتسع الهامش الديمقراطي، وليس العكس».[88] ويؤكد كرم الحلو من طرفه «أن ثمة تلازماً بين الديمقراطية والعلمانية المؤسِّستين للدولة الحديثة التي لا يمكن قيامها من دونهما معاً، وأن أي طرح اجتزائي يفصل بين الاثنتين من منطلق ذرائعي، إنما هو طرح مخلّ».[89] ويشير ماجد الشيخ، إلى أن أنظمة الحكم الاستبدادية، التي تدَّعي تبنّي العلمانية، «هي أسوأ من أنظمة الاستبداد الديني بكثير، كونها لا تخدم حريات الآخر، فرداً كان أو جماعة أو مجتمعاً، فهي شكل آخر من أشكال الهيمنة الدنيوية الاستبدادية، [و] كل بنية في ظلها فاشية الطراز، تماماً كمثل فاشية الطرز الدينية التي تفرض وبالإكراه، تحت ادعاء المقدس، هيمنةً خاصة، قيّض لها أن تكون إرهاباً سافراً في ظل ممارسة نوع أو أنواع من التقى المقنَّعة». ويستنتج من ذلك بأن «الديمقراطية الليبرالية هي الوجه والجوهر الملازم للعلمانية بالضرورة».[90] ويتساءل العفيف الأخضر: «هل الديمقراطية ممكنة من دون العلمانية؟» ويجيب بـ«كلا. لأن الديمقراطية والعلمانية الناضجتين، خاصة في أرض الإسلام، هما كوجه الورقة وقفاها. لماذا؟ الديمقراطية الناضجة تفترض وجوباً الاعتراف بالمواطنة الكاملة للمرأة وللمواطن غير المسلم أو غير المؤمن. مثل هذه المواطنة الكاملة تفترض العلمانية؛ أي الاعتراف لكل مواطن بجميع حقوق المواطنة».[91]

ومع هؤلاء الكتّاب وآخرين يشاركونهم في فهم العلاقة بين الديمقراطية والعلمانية، نؤكد مرة أخرى بأن العلمانية = (اللائكية) هي جزء من الديمقراطية وليس العكس؛ أي جزء من النظام الديمقراطي أو مبدأ من مبادئه يبحث فقط في علاقة المؤسسات الدينية بالدولة لا أكثر ولا أقل. وسنتعرف لاحقاً إلى تمايزات وخصوصيات في تطبيق المبدأ على أرض الواقع في أهم البلدان الديمقراطية التي تبنّته، إلا أن المهم في الأمر ألا تتعارض تلك التمايزات مع معانيه الدلالية من حيث الجوهر. أما إذا حاول علمانيون – على سبيل المثال– أن يطبقوا مبدأهم بالقوة، فيصبحون بذلك منطقياً غير ديمقراطيين، وتبعاً لذلك غير علمانيين أيضاً، لأن المطالبة بالعلمانية هي جزء من العملية الديمقراطية بحد ذاتها، ولو أنها ليست كافية بداهةً لتأسيس نظام ديمقراطي بالمعنى الشامل للمفهوم.

3. علمانية «متطرِّفة أو شاملة أو صريحة» مقابل علمانية «معتدلة أو جزئية أو مبطَّنة»

ويتحدث بعضهم أيضاً عن علمانية «هجومية/ متطرفة» أو «شاملة» أو «صريحة»، مقابل علمانية «معتدلة» أو «جزئية» أو «مُبطَّنة». فأحد الكتّاب يقول مثلاً، إنه «يوجد في الغرب نوعان من العلمانية السياسية؛ الأولى هي العلمانية الهجومية التي تسعى لجر المجتمع نحوها، والثانية هي العلمانية المعتدلة والحيادية غير الهجومية، التي تستطيع أن تتحمل ظروف المجتمع»، موضحاً أن علمانية أوربا بشكل عام والدول الإسكندنافية التي تنتمي إليها الدنمارك، على وجه الخصوص، تعدّ هجومية، فيما علمانية أمريكا معتدلة.[92] وبرأينا، وحسب معرفتنا بالواقع الأوربي عموماً، والألماني على وجه الخصوص، لا نستطيع أن نقول ذلك عشوائياً وتعميماً، إنما هناك بلاشك تمايزات بين دساتير وقوانين هذه الدول حول تطبيق مفهوم العلمانية (وهو ما سنتناوله بالتفصيل لاحقاً)، ولكن لم نلاحظ الصفات المذكورة أعلاه بحدتها (هجومي، ومتطرف، وشامل)، إنما هناك تمايزات تعود إلى اختلاف التركيبة الثقافية لتلك الشعوب وتراثها التاريخي، التي تنعكس إلى حد كبير في صوغ القوانين من قبل السلطة التشريعية، وفهمها وتفسيرها من قبل السلطة القضائية في الدول التي أخذت بالعلمانية صراحة أو ضمناً.

ويتناول عبدالوهاب المسيري، في كتاب ضخم من مجلدين، قضية العلمانية من تصوُّر خاص به، حيث يقول: «يوجد في تصوُّرنا علمانيتان لا علمانية واحدة، الأولى جزئية ونعني بها العلمانية باعتبارها فصل الدين عن الدولة، والثانية شاملة ولا تعني فصل الدين عن الدولة وحسب، وإنما فصل كل القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية، لا عن الدولة وحسب وإنما عن الطبيعة وعن حياة الإنسان في جانبيها العام والخاص، بحيث تُنزع القداسة عن العالم ويتحول إلى مادة استعمالية يمكن توظيفها لصالح الأقوى».[93] ومنذ البداية يفطن المسيري إلى أن تناوله مسألة العلمانية يتم من منظور «مختلف بعض الشيء عما هو سائد وشائع»،[94] وبعد اطلاعنا على ما كتبه بهذا الخصوص، يمكننا الجزم بأن منظوره مختلف تماماً عما هو متفق عليه في الأدبيات الأجنبية والعربية، بما فيها من معاجم وموسوعات، التي بحثت في المصطلحات المذكورة ودلالاتها ومعانيها وتداعياتها في حيّز التطبيق.

وبالرغم من أننا نسلِّم له بالاطلاع الواسع على الجوانب التاريخية في نشوء مفهومي «العلمانية»؛ (أي اللائكية، التي يسميها «العلمانية الجزئية»)، و«الدنيوية»؛ (أي السيكولارية، التي يسميها «العلمانية الشاملة»)، وعلى النقاشات حولهما من الناحية النظرية والتطبيقية، واستخدامه مصادر ومراجع كثيرة جداً يمكن أن يستفيد منها القارئ، إلا أنه لابد لنا أن نضع عدة تحفظات نقدية أساسية حول الشكل والمضمون في تناوله لهذه القضية: أولاً، من حيث المنهج العلمي لا يجوز لكاتب أن يستخدم مصطلحات متداولة في دوائر أهل الاختصاص ويمنحها التعريف أو المعنى الذي يرتئيه، وإلا فعليه أن يستخدم لفظاً آخر يتناسب مع المعنى المقصود، وذلك منعاً للالتباس وتسهيلاً للحوار. ثانياً، أن المسيري أخطأ أيضاً في فهمه للدنيوية؛ (أي العلمانية الشاملة لديه) كمفهوم فلسفي، كما سبق وشرحناه، الذي يقول بضرورة أن ينظر الإنسان إلى الحياة على هذه الأرض من منظور معرفي بشري؛ أي أن يُعوِّل في حل مشكلاته الأرضية على معارفه البشرية دون الاستعانة بمقولات فوق طبيعية أو أسطورية أو دينية. ولا يتحدث هذا المصطلح عن ضرورة فصل القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية عن جميع جوانب حياة الإنسان الخاصة والعامة على حد سواء، كما أراد المسيري أن يوحي للقارئ به، وكأن هذا المصطلح يعني ذلك. ثالثاً، أن عملية الفصل المذكورة تلك تُعدّ بحد ذاتها افتراضاً خيالياً لا طائل من ورائه، لأنها لا يمكن أن تحدث عند الإنسان أصلاً، كما هو معروف لدى العامة من الناس، فضلاً عن العلماء ذوي الاختصاص، وحتى الحيوان لديه من الغرائز (القابلة أيضاً للتطوير) التي تدفعه إلى سلوكيات معينة ليتعايش مع بيئته.

وعلى أساس هذه المسلَّمة المصطنعة والخاطئة برأينا في تعريف الدنيوية أو العلمانية الشاملة، بنى المسيري أطروحته، وذلك بإرجاعه كل فلسفات ونظريات عصر التنوير والحداثة وسياسات الدول الغربية، وباختصار مشكلات ومصائب هذا الكون إليها: فهي «عملية بنيوية كامنة» و«متتالية نماذجية آخذة في التحقق».[95] فمن مظاهر العلمانية الشاملة،

يعدد المسيري: الإمبريالية، والاستهلاكية، والحروب العالمية، والحركات الشمولية، والنظريات التنموية، ونظريات الدولة، ونظرية المواطن، والماكيافيلية، والهوبزية، والداروينية، والفرويدية، والنفعية المادية؛ وأيضاً جوانب من المجتمعات العلمانية الحديثة: كالاغتراب، والتشيُّؤ، والتسلُّع، والأنومي، والحركات الفنية والأدبية الحديثة، ونظريات اجتماعية كالبنيوية وما بعدها، والفوضوية والعدمية، إلى جانب ظهور ثقافة شعبية منحطة وانتشار العنف والمخدرات، وأمركة العالم.[96]

إن هذا الفهم للعلمانية، بشقيها «الجزئية» و«الشاملة» حسب تعريف المسيري، يخلط بين مظاهر الحياة الإنسانية وتطورها في سياقاتها التاريخية ومعانيها الدلالية. ويصعب على المرء بنظرنا ربط جميع الظواهر المذكورة وغيرها بمسألة الدنيوية أو العلمانية، التي جعل منها المسيري أيديولوجية شاملة تشرح كل شيء ولا تشرح شيئاً في نهاية المطاف. لقد لاحظ الكاتب خالد الحروب في مراجعته لكتاب المسيري حول العلمانية ما لاحظناه نفسه تقريباً عندما وصف مقاربته للعلمانية بالمتناقضة والغامضة، وتعريفه للعلمانية بأنه «لا يقدم حلولاً ولا يشرح»، ولخَّص تقييمه بقوله: «قد ينتهي القارئ غير المتخصص بعد قراءة نص المسيري إلى نتيجة مضللة، وهي أن العلمانية، والحداثة، والاستعمار، والعلمانية، والعولمة، وما بعد الحداثة، ليست سوى مسميات لشيء واحد، هو نمط التطور والسيطرة الغربية في العالم سياسياً وفكرياً وعلمياً».[97]

4. علمانية «إسلامية» أصيلة مقابل علمانية «أوربية» مستوردة

أخيراً، أخذ بعض الكتّاب العرب من المحسوبين على التيار العلماني يتحدثون في الآونة الأخيرة عن «علمانية إسلامية»، أو عن علمانية ولدت من رحم الثقافة العربية-الإسلامية، التي يمكن مجابهة الإسلاميين بها لكونها جزءاً من التراث العربي-الإسلامي، ولا تُعدّ فكرة مستوردة من الغرب كما يدَّعون. سنناقش هنا حجج بعض هؤلاء لتفنيدها والخروج من مطبَّات سجالية لا تخدم برأينا قضية العلمانية وتبنّيها، كما يرغب في ذلك أنصارها والداعون إلى الأخذ بها في العالم العربي.

من هؤلاء الكتّاب يمكن الاستشهاد بداية بمقولة شاكر النابلسي، أحد الدعاة العلمانيين النشطين، التي تقول بأنَّه «لا طريق لعلمانية تطبيقية غير طريق العلمانية الإسلامية».[98] ولقد فطن النابلسي لغرابة هذا الطرح بنفسه، عندما صدَّر مقاله بتنبيه القارئ إلى أن «العلمانية الإسلامية» هي «مصطلح جديد في التسمية ولكنه قديم في التطبيق»، وأن أول من نجح في تطبيقها هو الخليفة معاوية بن أبي سفيان. وقد حاول النابلسي أن يسند مقولته باستعراض بعض جوانب طبيعة الحكم السياسي في الحقب المتعاقبة لما يسمى «الخلافة العربية-الإسلامية»؛ ومن ذلك -كما قال الكاتب- إن «العلمانية الإسلامية» أقرَّت وطبَّقت «المحاصصة ... بين الطوائف الدينية والعرقية التي ورثها عثمان عن أبي بكر في "حادثة السقيفة" يوم قال له الأنصار "منكم أمير ومنا أمير"»؛ وأن «الخليفة عثمان، هو أول من ابتدأ بإقامة العقوبات السياسية، فاصلاً الدين عن الدولة. كما يعدّ الخليفة عثمان الحاكم العربي الأول الذي صنع تاج بني أمية الملكي، ووضعه على رأس معاوية بن أبي سفيان، الذي أكمل علمانية الخليفة عثمان، وزاد عليها، وفصل كليةً بين الدين والسياسة». وأوضح الكاتب نفسه أن المسلمين الذين بايعوا معاوية على الخلافة، بعد استشهاد علي بن أبي طالب، «كانوا يضعون بذلك أسس العلمانية الإسلامية عندما قالوا لمعاوية كشرط: "نحن للأمة في أمور دينها، وأنت للأمة في أمور دنياها". وهذا التقسيم للعمل بين الخلفاء والفقهاء، بذرة علمانية إسلامية واضحة»، مضيفاً أن «معاوية نفسه أسس مقدمات العلمانية الإسلامية عندما توقف عن الصلاة بالناس، وسمى إماماً يصلي بالناس بدلاً منه. وهذا التقسيم بين إمامة الدولة وإمامة الصلاة كان مشروع دولة علمانية، لم يكتمل بعد. ومن المعروف أن الخلفاء بعد معاوية توقفوا عن الصلاة بالناس».

وبناءً على هذه المعطيات التاريخية وغيرها، يستنتج النابلسي بأن الإسلام «بحد ذاته غير مُغلق في وجه العَلْمنة. ولكي يتوصل المسلمون إلى أبواب العلمنة، فإن عليهم [...] أن يعيدوا الصلة مع الحقيقة التاريخية للفكر الإسلامي في القرون الهجرية الأربعة الأولى»، ويقرر أخيراً بأنَّ «الطريق إلى العلمانية في العالم العربي مستقبلاً لن تكون إلا من داخل الإسلام وليس من خارجه».

وبينما حاول شاكر النابلسي اشتقاق فكرة «العلمانية الإسلامية» من مجرى التاريخ الإسلامي على وجه الخصوص، وذلك بدءاً بالخلافة الأموية، يسير الكاتب حسن محسن رمضان على الطريق نفسها من حيث الجوهر، ولكن انطلاقاً أولاً من قراءة الإسلام النصي (القرآن الكريم والسنَّة النبوية)، ومن ثمَّ قراءة الإسلام التاريخي، ليصل أخيراً إلى النتيجة نفسها بأن «العلمانية مفهوم إسلامي أصيل».[99] وللبرهنة على صحة مقولته، ينطلق رمضان من عدم وجود نص في «الكتاب الكريم والسنَّة الصحيحة» يُشرِّع لحكم سياسي إسلامي، مبيِّناً أن كل ما حصل بعد وفاة الرسول من تأسيس للخلافة، من بيعة أبي بكر مروراً بعمر وعثمان إلى «كيفية استقرار المسلمين على علي»، تمَّ «في غياب كامل من النص المُنظِّم لمثل هذه الأمور. وببساطة لم تكن أفعالهم أو ردود أفعالهم تلك إلا اجتهاداً منهم على شأن من شؤون دنياهم».[100] وتتلخص الحجج، التي يأتي بها للبرهنة على صحة مقولته، في أمثلة كثيرة من ممارسات الخلفاء في الحقبة الراشدية، والصراعات فيما بين الصحابة إلى حدِّ الاقتتال، التي تشير إلى تعارض مع النص القرآني أو مع السنَّة النبوية، أو أنها تمثِّل اجتهاداً من قبلهم لحل مشكلات دنيوية واجهتهم في أثناء ممارسة الحكم وتأمين الغلبة على خصومهم. لن نستشهد هنا بما جاء به من تلك الأمثلة؛ لِذكْرنا بعضها في هذه الدراسة، ولكون كتب التاريخ العربي–الإسلامي زاخرة بها، ولعدم أهميتها في سياق البرهنة على علمانية متجذرة في ممارسة الحكم السياسي الإسلامي، كما أرادها الكاتب أن تكون، والتي سنحاول تفنيدها لاحقاً.

في السياق نفسه، يطرح جورج طرابيشي مسألة تجذّر العلمانية في التاريخ الإسلامي، ولكن بحذر كبير بالمقارنة مع النابلسي ورمضان، عندما يتحدث عن «بذور للعلمانية في الإسلام». ينطلق طرابيشي أيضاً في محاججته لتفنيد مقولة الإسلاميين القائلة بأن الإسلام هو «دين ودولة»، من أن «كلمة "دولة" نفسها لم ترد، لا في النص القرآني[101]، ولا في عشرات الآلاف من الأحاديث النبوية، سواء منها "الصحيح" أو "الموضوع"».[102] ومن ثمَّ يحاول طرابيشي تعزيز مقولته عبر الاستشهاد بأحاديث نبوية تشير إلى التفريق بين «الديني» و«الدنيوي»، أو بين «الإلهي» و«البشري» (انظر معالجتنا لهذه المسألة في الفصل

الخامس)، وبمجريات تاريخية رافقت نشوء الدولة الإسلامية بدءاً من الخلافة الراشدية إلى آخره، ليؤكد الفكرة المذكورة في تفريق الإسلام «النصي» و«التاريخي» معاً بين السلطة الدينية والسلطة الدنيوية، ويستخلص من ذلك أن «بذرة العلمانية؛ أي التمييز بين الأخرويات والدنيوات، أو بين الدين والسياسة، أو بين الخلافة والسلطنة، موجودة إذن في الإسلام وتاريخ الإسلام وجودها في المسيحية وتاريخ المسيحية».[103]

في نقدنا أولاً لأطروحتَي النابلسي، ورمضان بخصوص «العلمانية الإسلامية» يمكن القول، بأنَّ الكاتبين تغاضَيَا عن خصائص الخلافة العربية-الإسلامية، التي تتعارض مباشرة مع المكونات الأساسية لمفهوم العلمانية كما شرحناها آنفاً، ومنها:

- قامت الخلافة العربية-الإسلامية منذ البداية كدولة على المرجعية الدينية، وهذه الدولة حافظت عبر التاريخ حتى سقوط الإمبراطورية العثمانية على هذه المرجعية، ولم تكن أبداً -بحكم نشوئها العضوي من رحم الدين الإسلامي- حيادية تجاه أديان الشعوب المنضوية تحت سيادتها، أو تجاه المذاهب الإسلامية الأخرى، أو الأفكار النقدية التي اتُّهم أصحابها بالزندقة (Heresiology)، وهذا يتناقض بشكل صارخ مع مبدأ حيادية الدولة حسب مفهوم العلمانية.
- لم يحصل في التاريخ العربي-الإسلامي أن الدولة اعتبرت جميع الذين انضووا تحت لوائها مواطنين يتمتعون بمبدأ المساواة أمام القانون، الذي تأخذ به العلمانية كركن من أركانها، وهذا لانطلاقها من أن الشريعة الإسلامية تفرِّق بين المسلمين من جهة والمشركين والكفار وأهل الذمة من جهة أخرى، إلى جانب تفريقاتها الأخرى بين الرجل والمرأة، وذلك بالنسبة إلى الحقوق والواجبات.

وبصرف النظر عن هوية الدولة العربية-الإسلامية كدولة دينية منذ قيامها، التي تتعارض مع أركان العلمانية كما وضحناها، يرتكب الكاتبان خطأً في فَهْمِهِما لتعريف الدولة الدينية وكأنها دولة نموذجية تطبق شريعة دينية بالتمام والكمال، ولكن هذه الدولة لم توجد في الواقع التاريخي أبداً. وفي هذا الصدد يتساءل عبدالله العروي: «هل توجد دولة

دينية؛ أي خاضعة لقانون متعالٍ عليها؟»، ويجيب على ذلك وبحق بـ«لا. كل ما نلاحظه في وقائع التاريخ هو وجود دول تستعمل أهداف الدين لتغطية أهدافها».[104]

وعندما تتحدث أدبيات العلوم السياسية عن الدولة «الدينية» بالمقارنة مع الدولة «المدنية»، فإنها تنطلق من أن مرجعية الأولى هي دين ما، في حين أن مرجعية الثانية هي الشعب، وذلك بصرف النظر عن الممارسات الفعلية للحوامل الاجتماعية والسياسية لهذه الدولة. وهذا التفريق بين المرجعيتين له تبعات ضخمة تشكّل صلب هذه الدراسة، التي سنأتي على تبيانها لاحقاً. أما محاولة الكاتبين اشتقاق ممارسة العلمانية من التناقض الذي حصل بين الإسلام «النصي» والإسلام «التاريخي»؛ أي بين اعتماد الخلفاء -من راشديين وأمويين وعباسيين جميعهم، ومن أتى بعدهم من سلاطين- الشريعة الإسلامية كأساس لحكمهم ولإضفاء الشرعية عليه من جهة، ومتطلبات الحكم السياسي الواقعي بكونه حكماً طبقياً وعشائرياً وسلطوياً ومصلحياً بامتياز من جهة أخرى، لهو اختزال كبير لمفهوم العلمانية. فجميع الحجج التاريخية من: المحاصصة الطائفية والعرقية، وإدخال مبدأ الوراثة في الحكم منذ الخليفة معاوية، وتقسيم العمل بين الخلفاء والفقهاء، وبين إمامة الدولة وإمامة الصلاة، التي أتى بها النابلسي للتنظير لما سمّاه «العلمانية الإسلامية»، والأمثلة التي سردها رمضان عن عدم تطبيق جوانب من الشريعة الإسلامية كما جاءت في القرآن والسنة من قبل الخلفاء في ممارسة الحكم، نقول: كل هذا الوصف الصحيح مبدئياً لتاريخ ممارسة الحكم العربي-الإسلامي لا يمتّ بصلة لا من قريب ولا من بعيد إلى الدلالات التي يتضمنها مفهوم «العلمانية» كما أوضحناها بإسهاب، وإنما يعدّ تطويعاً للدين في خدمة متطلبات الحكم السياسي ليس إلا. وإذا أخذنا باختزال الكاتبين لمفهوم العلمانية، من خلال هذا التفريق بين الدين والسياسة في الواقع التاريخي، فسوف نصل إلى القول، بأن جميع أنظمة الحكم في أوربا منذ تبنّي دولها وشعوبها المسيحية؛ (أي منذ القرن الرابع حتى نهاية القرن التاسع عشر تقريباً) لم تكن ثيوقراطية إنما كانت علمانية، لأنها لم تطبق الشريعة المسيحية كما جاءت بها الكتب المقدسة أو حتى الكنيسة، إنما انطلقت في سياساتها من مصالح دولها، أو بالأحرى، من مصالح طبقاتها الحاكمة آنذاك، كما هي حال دول العالم

جميعها عبر التاريخ العالمي كله. وبهذا السياق نتساءل: لماذا ناضلت الأغلبية الساحقة من مفكري ومثقفي عصر التنوير الأوربي من أجل تحقيق مبدأ العلمانية في الدول القومية التي نشأت بعد هذه الحقبة من الزمن؟ ولماذا ناضلت مجموعة مهمة من رواد النهضة العربية – ومازالت شرائح واسعة من المثقفين العرب تناضل اليوم – من أجل فصل نفوذ المؤسسات والأيديولوجيات الدينية عن الدولة، إذا كانت هذه من صلب الموروث السياسي في الحكم العربي-الإسلامي؟ وهل معاوية بن أبي سفيان كان علمانياً في ممارسة الحكم أكثر من حُكَّام العرب في يومنا هذا؟

إن سبب وصول بعض العلمانيين العرب، كالنابلسي ورمضان إلى اصطناع «علمانية إسلامية» من خلال قراءة تراث أنظمة الحكم السياسي الإسلامي، يكمن في فهم قاصر لمفهوم العلمانية ونشوئه التاريخي وتبلوره كمبدأ من مبادئ الحداثة على وجه العموم والديمقراطية على وجه الخصوص.

أما فيما أتى به حسن محسن رمضان بعدم وجود نص في «الكتاب الكريم والسنَّة الصحيحة» يُشرِّع لحكم سياسي إسلامي، وما يتعلق برؤية جورج طرابيشي لـ«بذور للعلمانية في الإسلام»، من خلال الأمثلة التي أتى بها من أحاديث نبوية تشير إلى التفريق بين «الديني» المتعلق بالإلهيات والأخرويات وبين «الدنيوي» المتعلق بممارسة البشر لحياتهم في هذه الدنيا (انظر معالجة هذه المسألة في الفصل الرابع)، يصلح برأينا فقط للتدليل على أن الإسلام النصي من قرآن وسنَّة لا يقف من حيث المبدأ بالتضاد مع العلمانية، أو يُعدّ، بكلمة أخرى وعلى أبعد تقدير، مسلَّمة أو مقدمة فلسفية لمفهوم «العلمانية» (اللائكية)، ولايدخل في إطار معانيه الدلالية ونشوئه التاريخي كما تمَّ شرحها سابقاً.

أشير أخيراً، إلى أن الاستخدامات الخاطئة لمفهوم العلمانية تنطوي على تبعات سلبية، تكمن في قصور الفهم ونشر الغموض حوله. وقد لاحظ الكاتب الدنماركي يرغن نلسون، وبحق، بأن المشكلة في النقاش حول «كلمة ومصطلح العلمانية» تكمن في نشر

الضبابية حولها «لأننا نستخدمها بمعانٍ مختلفة، وخاصة عندما نتحدث عنها في العالم العربي والإسلامي»؛[105] وما أراد قوله حقاً، هو أن مشكلة الضبابية تلك حول المصطلح ليست موجودة في العالم الأوربي، على الأقل كما أشرنا إلى ذلك بأنفسنا في موضع سابق من هذه الدراسة، إنما فقط في العالم العربي.

ومن نشر هذا الغموض حول مصطلح العلمانية تقوم الحجة عند بعض الكتّاب العرب لضرورة واهية في تعريفه اعتباطياً وعشوائياً وبما يتناسب مع مواقعهم الفكرية العامة، بحيث يصبح الحوار أو النقاش حول دلالاته ومضامينه غير مُجدٍ ولا مثمر، وهذا يدل على قصور في فهم قواعد المناهج العلمية، التي تعتمد على تعاريف واضحة ودقيقة للمصطلحات والمفاهيم التي تستخدم في أي بحث، في منأى عن المواقف الفكرية والآليات التحليلية والمناهج المتَّبعة، التي يأخذ بها الباحثون أو الكتّاب عند مناقشة أيّ من المسائل المطروحة.

بين مبدأ العلمانية وانعكاساته التطبيقية في الدول التي تبنّته

لم يكن هناك في التاريخ الأوربي، حتى قيام الجمهوريات وتحوّل الملَكيات من الحكم المطلق إلى الحكم الدستوري، أيّ تطابق مُطلق بين الدولة (ممثلة في القيصر أو الملك) وبين الكنيسة، سواء كانت كاثوليكية أم بروتستانتية أم أرثوذكسية. فالعلاقات التي سادت بين الدول والكنائس المختلفة، تأرجحت باستمرار بين توافقات وتناقضات أملتها دوماً المصالح الآنية. فالدول احتاجت إلى المؤسسات الدينية لإضفاء الشرعية على أساليب حكمها المستبدة تجاه عامة الناس المؤمنة من جهة، وتخدير هؤلاء بِحُقَن الوعود بحياة خالدة في الآخرة عوضاً عن الحياة الدنيا إذا ما صبروا واستكانوا عن مقارعة الحكام الطغاة من جهة أخرى. أما المؤسسات الدينية فكانت من جهتها بحاجة إلى دعم الدولة لتوسيع نفوذها، مادياً كان أو معنوياً، وهكذا دواليك. في هذا السياق يصف عزيز العظمة علاقة الكنيسة بالدولة آنذاك بأنها «علاقة شراكة وتداخل وتضافر في نظام عام، طرفه الأقوى سياسياً الملكية، التي صارت تحكم بموجب حقوق إلهية اخترعتها لها الكنيسة دون

أن يمنع هذا وجود صراعات بين مؤسسات الدولة ومؤسسات الدين. ولكن هذه الصراعات لم تكن شاملة، ولم تكن للواحدة أغلبية تامة على الأخرى تشمل أولوية على كل الصعد».[106] ولكن بعد تبنّي مجموعة كبيرة من الدول مبدأ العلمانية، التي سنأتي على ذكرها توّاً، أصبح من الضرورة بمكان قَوننَة العلاقة بين الدولة صاحبة الشأن العام والمؤسسات الدينية صاحبة الشأن الخاص، على نحو لا يُفَرِّغ مفهوم العلمانية من معانيه الدلالية من جهة، ويراعي الخصوصيات التاريخية لهذه الدول وبنياتها الاجتماعية والثقافية من جهة أخرى، وذلك انطلاقاً من مستوى الوعي المجتمعي الذي يتشكل ديمقراطياً، وحفاظاً أيضاً على السلم العام في المجتمع.

الدول التي تبنّت مبدأ العلمانية في دساتيرها صراحة أو ضمناً

لقد قامت دول عدة بتبني مبدأ العلمانية رسمياً أو اسمياً في دساتيرها،[107] وتقف على رأسها فرنسا (منذ عام 1905 من خلال إصدار قانون بهذا الخصوص، ومن ثم إدخاله في دساتيرها بعد الحرب العالمية الثانية؛ المادة الأولى في دستور 1958)، وتتبعها دول كثيرة نذكر منها – على سبيل المثال لا الحصر – الهند (ينص دستورها على أنها «جمهورية مستقلة اشتراكية دنيوية ديمقراطية [Republic a Sovereign Sozialist Secular Democratic]، واليابان (اسمياً منذ عام 1889، وفعلياً في دستور عام 1947؛ المادة 20 و89)، والمكسيك (المادة 3 من دستور عام 1917)، والبرتغال (المادة 41 من دستور عام 1976)، وكوبا (منذ عام 1959)، وألبانيا وكوسوفو بعد استقلالها عن يوغسلافيا، وغيرها.[108] ومن الدول الإسلامية، التي تأخذ بالعلمانية صراحة، تُعدّ تركيا منذ تأسيس الجمهورية بتاريخ 29 تشرين الأول/ أكتوبر 1923 (المادة 2 من دستور عام 1924، والمادة 2 من الدستور الصادر في 7 تشرين الثاني/ نوفمبر 1982) الرائدة في هذا المجال. وتُذكر بعض الدول الإسلامية؛ مثل: مالي وأوزبكستان، بالإضافة إلى إندونيسيا، التي تأخذ ببعض أوجه العَلمانية في دساتيرها، وخاصة من حيث حيادية الدولة تجاه الأديان (مثلاً عدم ذكر دين الدولة).[109]

وإلى جانب الدول المذكورة، التي نصَّت دساتيرها على الأخذ بمبدأ العلمانية صراحة، هناك مجموعة كبيرة من الدول الأخرى- الأوربية منها خاصة، التي سنأتي على ذكر أهمها - إلى جانب الولايات المتحدة الأمريكية، تتبنى مبدأ العلمانية ضمناً؛ أي تأخذ المعاني الدلالية للمفهوم في دساتيرها دون ذكره بالاسم، وهذا عائد أصلاً لتبنّيها الديمقراطية كنظام حكم؛ أي الانطلاق بأنَّ الشعب هو مصدر جميع السلطات في الدولة وليس أيّ شيء آخر. وعلاوة على الدول المذكورة، فقد تبنّت مواثيق دولية عدّة مبدأ العلمانية، نذكر منها: ميثاق حقوق الإنسان العالمي الصادر في 10 كانون الأول/ ديسمبر 1948، والميثاق الأوربي لحقوق الإنسان.[110]

الخصوصيات والتمايزات بين الدول العلمانية في تطبيق المبدأ

كما هي الحال مع الخصوصيات والتمايزات التي يلاحظها المرء عند تطبيق أي نظرية أو أيديولوجية أو مبدأ ديني أو دنيوي، التي تعكس معطيات تاريخية أو تنتج عن ضرورات راهنة لبنية اجتماعية معينة، لابد أيضاً من وجود فروق بين الدول في تطبيق مبدأ العلمانية، الذي يتسق أيضاً مع ما يشابهها في تشكّل النظام الديمقراطي ذاته. وهنا نأتي على بعض الأمثلة المهمة بخصوص تطبيق مبدأ العلمانية في الدول المذكورة،[111] لتوضيح الخصوصيات والتمايزات، وذلك بهدف التدقيق بشأنها إن كانت تعارض المبدأ من حيث الشكل أو المحتوى من جهة، ولاستشراف إمكانية تطبيق العلمانية في العالم العربي بمراعاة خصوصياته من جهة أخرى.

ففي فرنسا، التي كانت سبَّاقة في تبنّي مبدأ العلمانية، التي نصت دساتيرها صراحة على أنها دولة علمانية،[112] يعدّ تطبيق هذا المبدأ أكثر صرامة من الدول العلمانية الأخرى، حيث لا يحق لقوانين الدولة على مستوى التشريع أن تصاغ بالاعتماد اسمياً على نصوص دينية معينة، ولكن هذا لا يعني ألا تكون أكثرية النواب في البرلمان التي تضع قانوناً ما متأثرة باقتناعات دينية أملت عليها صوغها بشكل يتوافق مع تلك الاقتناعات. وعلى مستوى القضاء يعد المواطنون جميعهم متساوين في الحقوق والواجبات أمام القانون

بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينية أو الإثنية، إلى آخره. أما على مستوى السلطة التنفيذية، فتعدّ هذه ملزَمة بتطبيق القوانين نصاً وروحاً، وذلك بصرف النظر عن الاقتناعات الفردية للموظفين بصحتها أو خطئها من وجهة نظرهم الدينية أو الفكرية. وعلى وجه الخصوص، تمَّ إقصاء التعليم الديني من المدارس الحكومية، ومنع الطلبة من حمل شعارات أو رموز دينية فيها (أكد البرلمان الفرنسي على فرض هذا المنع في آذار/ مارس من عام 2004). ويعدّ ممنوعاً أيضاً في إطار التواصل الرسمي أن يُسأل طالب أو مُعلِّم عن انتمائه الديني. وفي مجال الإحصاء لايوجد استبانات حول انتماء الناس إلى أديان معينة.

وبالرغم من الصرامة النسبية في تطبيق مبدأ العلمانية في فرنسا، فإن المرء يصادف بعض الاستثناءات التي تشذّ عن القاعدة. فمثلاً هناك محاباة ضرائبية بالنسبة إلى المنظمات الكنسية؛ وفي جوايانا الفرنسية تدفع الدولة للعاملين في الكنيسة الكاثوليكية رواتب لقاء خدماتهم؛ وفي التلفزيون الفرنسي (القناة الثانية) وراديو France Culture يُسمح بنقل وقائع الصلوات الدينية أسبوعياً في كل يوم أحد؛ وتعطَّل المدارس الرسمية في أيام الأعياد الدينية المسيحية، إلى آخره من تقاليد شعبية موروثة منذ القدم.[113]

أما بريطانيا، التي تبنّت المذهب الأنجليكاني كدين للدولة تقليدياً، واحتفظت بذلك إلى اليوم شكلياً، «كنيسة إنجلترا» (Church of England)، التي مازال ملوكها يقفون على رأس الكنيسة ويعيِّنون المطارنة ورؤساء الأساقفة بعد اقتراح من رئيس الوزراء، ويجلس بعض رجال الدين هؤلاء (25 أسقفاً) في مجلس اللوردات (الذين يطلق عليهم «اللوردات الروحيون»)،[114] فتعدّ دولة علمانية - بالرغم من هذا الانتهاك الصريح للمبدأ العلماني من حيث حيادية الدولة- وذلك لتطبيقها الديمقراطية بشكل واسع ولفصلها المؤسسات الدينية عن الدولة من الناحية العملية والفعلية، «حيث تُصنع العقائد الرسمية في البرلمان لا في المجالس الكنسية».[115] ومن جملة الخصوصيات على مستوى تطبيق العلمانية أوالسيكولارية (بالاستخدام البريطاني)، هو تصدير النشيد القومي البريطاني بعبارة «الله يحمي الملكة» (God save the Queen)، أو إشكالية تجريم الشخص من الناحية القانونية، الذي يمارس التجديف تجاه الأديان.[116]

وفي ألمانيا، التي كان أمراء ولاياتها يمارسون تاريخياً حق القضاء الكنسي ويعيِّنون رجال الدين، بدأت حركة الفصل بين الكنائس والدولة، بعد قيام الوحدة الألمانية (1870)، تُتَرجم تدريجياً إلى واقع، وذلك من خلال تنحية الكنيسة من الإشراف على المدارس، وقوننَة الزواج المدني رسمياً. وإن عدم إنجاز حركة الفصل بأسلوب راديكالي، يعود في تلك الحقبة إلى خصوصية تاريخية تتعلق بتبني أمراء وملوك أغلب الولايات الألمانية آنذاك الكنيسة البروتستانتية ككنيسة دولة، حيث وقفوا على رأسها (باللاتينية: Summus Episcopus)، وهذا ما انطبق أيضاً على ملك بروسيا فيلهلم الأول، الذي أصبح بعد الوحدة الألمانية قيصراً على عموم ألمانيا، حيث كان يعارض اقتراحات مستشاره بِسمارك في تبنّي العلمانية على الطريقة الفرنسية والإيطالية. ولكن بعد انهيار القيصرية وقيام ما يسمى «جمهورية فايمار» بعيد انتهاء الحرب العالمية الأولى (تشرين الثاني/ نوفمبر 1918)، بدأت الحكومات الثورية لبعض الولايات (مثل: بروسيا، وسكسونيا، وبراونشفايج) بالتمهيد لوضع قوانين مناسبة لعملية فصل الكنائس عن الدولة؛ مثل: حق خروج المواطنين من تبعيتهم لكنيسة ما، ووقف العمل في تدريس مادة الديانة في المدارس، ووقف المساعدات المالية للكنائس. إلا أن الكنيستين البروتستانتية والكاثوليكية جابهتا تلك المحاولات بمعارضة شعبية وبرلمانية، أُوقِف بموجبها إصدار تلك التشريعات في البرلمان الاتحادي. وبعد تسلّم الحركة النازية بقيادة هتلر السلطة، أُخضعت الكنيستان المذكورتان لهيمنة الدولة كليَّةً، بحيث لم يعد الحديث عن العلمانية شيئاً ذا أهمية.[117]

و بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية وقيام جمهوريتين على أراضي ألمانيا، تبنّت جمهورية ألمانيا الديمقراطية (DDR) الشيوعية كأيديولوجية للدولة، حيث حجَّمت دور الكنائس بحكم منطلقاتها الدنيوية والمادية (بالمفهوم الفلسفي) وليس من منطلق علماني، بينما تبنّت جمهورية ألمانيا الاتحادية (BRD)، التي اندمجت في العالم الغربي، الديمقراطية نظامَ حكم، وأخذت بالتالي بمبدأ فصل الكنائس عن الدولة في دستورها المُسمى «القانون الأساسي» (Grundgesetz)،[118] حيث نصت المادة 4 على عدم جواز انتهاك «حرية الاعتقاد والضمير

وحرية إشهار المعتقدات الدينية والدنيوية» و«ممارستها»، ونصت المادة 7 على اعتبار حصة تدريس الدين في المدارس الحكومية واجبة كبقية الحصص، ولكن مع حق أهل الطلبة عدم الموافقة على إخضاع أولادهم للمشاركة في هذه الحصة، علاوة على إعفاء المدارس الخاصة من هذا الواجب. ونصت المادة 140 (من القانون الأساسي) على تبنّي المواد 136-139 والمادة 141 من الدستور الألماني لجمهورية فايمار الصادر في 11 آب/ أغسطس 1919، حيث تنص المادة 137 من هذا الأخير على عدم وجود «كنيسة للدولة»، واعتبرت المادة 141 «الجماعات الدينية» خاضعة للقانون العام وتعمل كغيرها من مؤسسات المجتمع المدني في إدارة شؤونها باستقلالية دون تدخل من الدولة. وهناك اتفاقيات بين الدولة والكنيسة الكاثوليكية من جهة، والبروتستانتية من جهة أخرى، لتنظيم العلاقات المتبادلة بينهما على أسس قانونية.[119]

وتُعدّ ألمانيا – إلى جانب النمسا وسويسرا – من الدول التي تطبق مبدأ العلمانية بمرونة، وذلك من خلال موقفها المتحفظ (Distanz) تجاه الكنائس من جهة، والتعاون (Kooperation) معها من جهة أخرى، لذا سُمِّي فصل المؤسسات الدينية عن الدولة بـ«الفصل الأعرج» (Hinkende Trennung).[120] والتحفظ يتجسد هنا، في أخذ الدولة بمبدأ الحياد، الذي لا يمنعها من اعتماد مبدأ التعاون مع الكنائس الرسمية في إطار التفاعل بين الدولة ومكونات المجتمع المدني. ويقوم هذا التعاون على أساس الاتفاقيات الرسمية المذكورة التي تنص على خصوصيات محلية، التي يُعدّ من أهمها: جمع ما يُسمى بالضريبة الكنسية من المستخدمين المنتمين إلى الكنيسة الكاثوليكية أو البروتساتنية اسمياً؛ (أي من الذين لم ينقضوا هذا الانتماء رسمياً)، وتحويلها في نهاية السنة المالية إلى صناديق معتمدة للكنيستين المذكورتين؛ وتقديم مساعدات إلى مؤسسات الكنيستين (مثلاً مدارسهم الخاصة) حسب أصول معينة؛ والسماح للقساوسة في العمل لدى وحدات الجيش الألماني في مجال الرعاية الروحية للعسكريين الذين يرغبون في ذلك فقط.[121] وبالرغم من عدم تبنّي الدولة الألمانية ديناً معيناً، فإننا نلاحظ مع ذلك ذكر الله في «القانون الأساسي» للدولة، الذي يفتتح مقدمته بالقول: «في وعي لمسؤوليته؛ [أي الشعب الألماني] أمام الله والبشر...».[122]

وفي الدول الإسكندنافية (الدنمارك والسويد والنرويج) مازالـت الكنـائس اللوثريـة تعدّ دستورياً كنائس الدولة، عدا السويد التي ألغت ذلـك عـام 1999. [123] وبـالرغم مـن انتهاك تلك الدول للمبدأ العلماني المتعلق بحيادية الدولـة شـكلياً، وإقـرار دعـم الكنيـسة دستورياً، وجباية الضرائب الكنسية من المنتمين لها رسمياً، إلى آخره من امتيازات،[124] فـإن نُظُمَ الحكم فيها ديمقراطية بامتياز كما هو معروف، وذلك من خلال ضمانة حرية الـضمير والمعتقد، والمبادئ الأخرى التي تتحقق بواسطتها العلمانيـة بمـدلولاتها المـذكورة في هـذه الدراسة.

وفي الولايات المتحدة الأمريكية تمَّ تطبيق مبدأ العلمانية في وقت مُبكِّر، وقبل الأخـذ به من قِبَل فرنسا والدول الأوربية الأخرى، وذلك دون ذكره بالاسم، ولكن انطلاقاً عـلى الأرجح من النظرة الدنيوية (السيكولارية) الـسائدة آنـذاك عنـد المـستعمرين الأوربيـين الذين خاضوا حرب الاستقلال، التي انتهت إلى تأسيس الولايات المتحدة الأمريكية عـام 1776 كدولة مركزية فيدرالية الطابع، وعلى أسس ديمقراطية (دستور 1787). وقد «كفل التعديل الأول الذي أُجري على الدستور الأمريكي (1791) الفصل بين الكنائس والدولة الاتحادية، وأكَّد أنه لا وجـود لأي ديـن رسـمي مقـرَّر (established religion)؛ أي ذي امتياز سياسي، كما كفل الحرية الدينية المطلقة».[125] ولكن عـلى الـرغم مـن علمانيـة الدولـة الأمريكية، نلاحظ أن سياسـيين رسـميين يطرحـون في خطـبهم اعتقـاداتهم الدينيـة دون حرج، أو أن الرئيس نفسه يؤدي القسم عـلى الكتـاب المقـدس عنـد توليـه منـصبه، أو أن العملة الأمريكية الورقية المتداولة تحمل عبارة «بالله نثق أو نؤمن» (In god we trust)،[126] أو على مـستوى تطبيـق مبـدأ العلمانيـة، يـتم مـثلاً، إعفـاء مؤسـسات دينيـة خيريـة مـن الضرائب.[127] إن كل هذا ينتهك مبدأ العلمانية على مستواه النظري، وذلك بما يخص حيادية الدولة، ولكنه يُعدّ خصوصية إجرائية ليس إلاَّ؛ لالتزام رجال الدولة بالدسـتور، ولأنهـم تبعـاً لـذلك خاضـعون للمـساءلة والمحاسـبة أولاً وأخـيراً أمـام الـشعب ومؤسـساته الديمقراطية. وبهذا تُعدّ الولايات المتحدة مثالاً لتطبيق نوع مـن التـآلف (synergy) بـين الدين والديمقراطية.

وفي تركيا تمَّ، بعد حل نظام الخلافة في 24 آذار/ مارس 1924، تبنّي مبدأ العلمانية رسمياً في دساتيرها الصادرة بدءاً من عام 1937، ومازالت الأغلبية العظمى للحركات والأحزاب السياسية، بما فيها الإسلامية منها تؤيد هذا المبدأ وتدعمه.[128] ففي خطاب الافتتاح للجمعية الوطنية التركية (البرلمان) عام 2007، أكد عبدالله غول، الرئيس الجديد للجمهورية التركية والمنتمي لحزب العدالة والتنمية (الإسلامي التوجه) أن «الجمهورية التركية هي دولة ديمقراطية وعلمانية واجتماعية تحكمها سيادة القانون». وأردف موضحاً: «هذه الصفات المنصوص عليها في مواد الدستور غير القابلة للتغيير، متلازمة وكل واحدة منها هي بلا شك مبدأ أساسي في جمهوريتنا. سأكون دائماً مصمّماً وعازماً على الدفاع عن كل من هذه المبادئ، من دون أي تمييز بينها، وعلى ترسيخها أكثر فأكثر في كل مناسبة. في الديمقراطية التي هي نظام حقوق وحريات، العلمانية، التي هي من المبادئ الأساسية لجمهوريتنا، نموذج يقع في أساس حرية عيش أنماط حياة مختلفة إذ إنّها تشكّل إحدى قواعد الانسجام الاجتماعي. وليس هذا كل شيء؛ فالالتزام بمبدأ العلمانية هو الوسيلة الأنسب كي نقضي منذ البداية على النزاعات وعناصر المشاجرات التي تظهر من وقت لآخر في كل مجتمع. عندما نفكّر في الحقائق والحساسيات المتأصّلة في جغرافيتنا، نفهم في صورة أفضل معنى مبدأ العلمانية التي تضمن أيضاً حرية الدين والمعتقد».[129]

وبالرغم من تبنّي مبدأ العلمانية في تركيا رسمياً (في سياق برنامج مصطفى كمال أتاتورك التحديثي)، فإن ذلك لم يقترن بتطبيق الديمقراطية كنظام حكم على مدى عقود طويلة من تاريخها الحديث، باستثناء المرحلة الراهنة التي تأتي محاولة ترسيخها في إطار جهود الحكومات المتعاقبة للحصول على عضوية الاتحاد الأوربي. أما بالنسبة تطبيق مبدأ العلمانية، فنلاحظ بأن الدولة تشرف مباشرة على نشاط وعمل رجال الدين والمؤسسات الإسلامية السُّنية، التي يشكِّل أتباعها غالبية الشعب التركي، من خلال «دائرة الشؤون الدينية»، حيث يتلقى أئمة المساجد تعليمهم الديني في مدارس أو كليات جامعية حكومية، ويتم توظيفهم من قبل الدولة «مقابل راتب شهري محدد، ويخضعون لأحكام القانون الإداري في الترقية والأقدمية والمساطر التأديبية».[130] وبالرغم من أن الدستور

يضمن للطوائف الإسلامية الأخرى، كـالعلويين، أو أتبـاع الطوائـف المسيحية، ممارسـة شعائرهم الدينية بشكل فردي، لكنه لا يعترف بهم رسمياً كـ«جماعات دينيـة» لهـا حقـوق قانونية تنص عليها معاهدة لوزان (Treaty of Lausanne) المعترف بهـا مـن قبـل تركيـا. علاوة على ذلك، لاحظنا أن مجموعات مـن مؤيـدي العلمانيـة الأتـراك لم يستوعبوا بعـد مفهومَي الديمقراطية والعلمانيـة، حيـث ظهـر ذلـك عنـدما قـاموا بمظـاهرات صـاخبة وحملات دعائية ضد ترشيح عبدالله غول لرئاسـة الجمهوريـة التركيـة بوصـفه منتميـاً إلى حزب إسلامي. وكما قال الكاتب المغربي عبد الإله بلقزيز معلقاً على تصرفاتهم: «لا يفعـل "علمانيو" تركيا سوى الإساءة إلى علمانية الدولة ومعها الإساءة إلى صورتهم التي يحاولون تكريسها كَسَدَنَة لميراث مصطفى كمال أتـاتورك»، وذلـك لأن «جـوهر العلمانيـة المواطنـةُ الكاملة؛ أي عدم تمييز الـدول (العلمانيـة) بـين مواطنيهـا في الحقـوق عـلى أسـاس الـدين والجنس (الإثنية) واللون وما شاكل، شرط الولاء لها ولقيمها ولقوانينها».[131]

من خلال هذا النوع من ممارسات الدولة التركية ومؤيديها، يمكن القول بأن تطبيق مبدأ العلمانية يُعدّ قاصراً جداً لأنـه يحـاول أن ينحـو «إلى تـسلط الدولـة عـلى المؤسـسة الدينية، بدلاً من استقلالهما المتبادل. وربـما كـان هـذا الحـل ضروريـاً مـن أجـل ضـمان استمرار العلمانية، وذلك بسبب الطبيعة الخاصة "للتراث الإسلامي"، خاصـة في دولـة كانت تمثل الخلافة حتى عشرينيات القرن العشرين».[132] ولكن بالرغم من هذا القـصور في تطبيق مبدأ العلمانية، يمكن أن تستفيد البلدان العربية الإسلامية من التجربة التركية، وذلك على مستويين: أولاً، بَرهن الأخذ بمبدأ العلمانيـة في بلـد إسـلامي عـلى أنـه مـن الممكن «المزاوجة بين الديمقراطيـة والإسـلام الـسياسي في معـزل عـن أي شرط ثقـافي حـضاري أو تـاريخي»،[133] وأن ذلـك لا يـؤدي بالـضرورة إلى تبعـات سـلبية بنظـر الإسلاميين، كإلحاد الشعب. وثانياً، يمكن الاستفادة مـن التجربـة التركيـة مـن خـلال محاولة تجاوز أخطائها، دون الوقوع بنفس مطباتها في تطبيقات مبدأ العلمانية، والمـذكورة أعلاه. في هذا السياق يكتب عـصام العريـان (مـن قيـاديي جماعـة الإخـوان المسلمين المصريين)، بأن الدروس التي يمكـن استخلاصـها مـن التجربـة التركيـة تكمـن في أن

«الشعوب الإسلامية قادرة على صنع نموذج ديمقراطي يتناسب مع ثقافتها وعقيدتها من دون الإخلال بالأسس الرئيسية لأية حياة ديمقراطية».[134]

بعد أن تعرفنا إلى بعض الخصوصيات في الدول المذكورة على مستوى التطبيق العملي لمبدأ العلمانية، نلاحظ أنّ هناك تمايزات واضحة المعالم فيما بينها. فعلى رأس الدول التي تطبق العلمانية بصرامة تقف فرنسا وإسبانيا وهولندا. وفي دول كبريطانيا والدنمارك وفنلندا واليونان، مازال هناك تبنٍّ للدين رسمياً. وفي ألمانيا والنمسا هناك فصل مبدئي بين الكنائس والدولة، ولكن مع الاعتراف بضرورة التعاون بينهما. و«في حالة دولة مثل بريطانيا لا تقل "علمانية مجتمعية" (سيكيولار) عن فرنسا، نجد أن الدين يحتفظ فيها بدور مؤسسي، حتى وإن كان بالغ الرمزية، إذ ترأس الملكة (شكلياً) الكنيسة الأنجليكانية. أما أمريكا التي لا تقل "علمانية سياسية" (لاييك) عن فرنسا، نجد أن دور وبصمات الدين في المجتمع أكثر وضوحاً؛ أي أنها أقل "علمانية مجتمعية" (سيكيولار) عن أوربا».[135] وبالمعنى نفسه، يقول يرغن نلسون، بأن المجتمع الفرنسي يُعدّ علمانياً، «بينما نجد في الولايات المتحدة دستوراً علمانياً على الطريقة الفرنسية مع ثقافة وحياة عامة ليست علمانية أبداً».[136]

بهذه الأمثلة، يمكننا أن نتحدث عن «علمانيات» مجازاً؛ أي عندما نرغب في إبراز خصوصيات تطبيق مبدأ العلمانية في بلدان مختلفة، أما قول بعضهم بأن «هذه العلمانيات؛ (أي الجرمانية والإسكندنافية والإنجلوساكسونية) لا تفصل، كما تفعل العلمانية الفرنسية، بين الدولة والكنيسة»،[137] فهو منافٍ للواقع كما هو معروف لكل مطّلع على أحوال النظم السياسية لهذه البلدان، إلا إذا خلطنا بين المعاني الدلالية لمفهوم العلمانية وبين أشكال وخصوصيات تطبيقها، التي تعدّ آنيَّة (من حيث كونها قابلة للتغير ديمقراطياً)، وإجرائية من حيث محافظتها على بعض التقاليد الموروثة وغير الجوهرية في نهاية المطاف. وفي السياق نفسه يقول الكاتب الفرنسي غي هارشير، بأن هذه الخصوصيات لا تمنع «من كون الحريات الأساسية الكبرى المتعلقة بالعلمانية وبالمعنى الواسع (حرية الضمير، والتعبير، والعبادة، والاجتماع، والتعليم) محترمة هناك؛ [أي في البلدان الأوربية] كشأنها في فرنسا

تماماً»، وهذا «يعني بالضبط أن الهيمنة المتشددة لملَّة ما، واحتكار الدولة من قبل تلك الملَّة، يتراءيان –في البلدان الديمقراطية– كشيء عفا عليه الزمن».[138] علاوة على ذلك، لا ينفـي الأخذ بمبادئ الدنيوية والعلمانية في الدول الأوربية، حصول نزاعـات حواريـة جديـة في المجتمع على وجه العموم، وفيما بين السياسيين أنفسهم على وجه الخصوص، حـول إقـرار سياسة للدولة تجاه إشكاليات أخلاقية ودينية تطرحها تطورات علمية حديثة تتعلـق مـثلاً بقضية الاستنساخ للعضويات الحية مـن حيـوان أو إنـسان، أو بتغيـير لوحـة موروثـاتهم الجينية، حيث لا يمكن حل هذه المعضلات إلا باستنطاق مواقف الناس، بمن فيهم رجال الأديان وأتباعهم من المؤمنين، عن تـصوراتهم لـصورة لإنـسان، إنـسان المـستقبل، التـي تنسجم مع معتقداتهم أو اقتناعاتهم على حدٍّ سـواء.[139] وفي سـياق وضـع دسـتور للاتحـاد الأوربي لم تتفق دوله على الإشارة إلى الله أو إلى المسيحية كمرجعيـة روحيـة؛ فبيـنما كانـت تعارض ذلك بعض الدول كفرنسا، كانت دول أخرى كبولونيا تحاول إدخال هذه الإشارة إلى مسودة الدستور.[140] ولأن الدستور لم يُقر بسبب إخفاقه في الاسـتفتاء العـام في بعـض دول الاتحاد الأوربي، كفرنسا وهولندا، عام 2005، فقد استُعِيض عنـه بمعاهـدة لـشبونة، التي لا تُعدّ تعويضاً عن الدستور، إنما هي تحسين وتجديد لاتفاقيات سابقة ليس إلا، التـي أُقرت من قبل دول الاتحاد في 13 كانون الأول/ ديسمبر 2007، ودخلـت حيـز التنفيـذ في الأول من ديسمبر 2009، التي لم تتضمن أية إشارة إلى الله أو إلى الدين.[141]

موقف الكنيسة الكاثوليكية من العلمانية والدنيوية

بداية يمكن القول، بأنّ الكنـائس المـسيحية الرئيـسية، الكاثوليكيـة والبروتـستانتية والأرثوذكسية، وصلت أخيراً إلى التنـازل عـن مطالبتهـا لـدولها بـضمانة تحقيـق أهـدافها الدينية، ويأتي هذا بمنزلة اعتراف رسمي بمبدأ العلمانية في ممارسة الحكم، وذلك بخـلاف أغلبية رجال الدين المسلمين وأنصار الحركات السياسية الإسلامية في العالم العربي، الذين مازالوا يطالبون الدولة بتطبيق الشريعة الإسلامية والاحتكام إليها، انطلاقاً مـن مقـولتهم بأنَّ الإسلام هو دين ودولة (انظر بالتفصيل الفـصل الثـاني مـن هـذه الدراسـة). ولكـن

بالرغم من هذا الاعتراف المبدئي، مازال رجال الكنيسة الكاثوليكية على وجه الخصوص يحاولون التفريق مفهومياً بين العلمانية والمذهب العلماني، وبين علمانية «متسامحة مع الدين» وأخرى «ملحدة»، وينتقدون فصل العلمانية بين الشأن الخاص للتدين وبين الشأن العام الذي تمثله الدولة بحياديتها تجاه جميع الأديان.

ففي كتاب من البابا (السابق) يوحنا بولس الثاني إلى رئيس مؤتمر أساقفة فرنسا جان بيير ريكار (Jean-Pierre Ricard)، بتاريخ 11 شباط/ فبراير 2005، يتحدث البابا عن مُشكل المذهب العلماني الذي ظهر عملياً عند إصدار القانون المتعلق بفصل الكنيسة عن الدولة في فرنسا وذلك في عام 1905، والذي أبطل الاتفاقية المعقودة عام 1804 بين الكنيسة البابوية والدولة الفرنسية، ويعقِّب بأن ذلك «كان مؤلماً وشكَّل صدمة كبيرة للكنيسة في فرنسا». ويضيف: «إن مبدأ العلمانية، الذي يمنحه بلدكم قيمة كبيرة، ينتمي أيضاً، إذا أُحسن فهمه، إلى النظرية الاجتماعية للكنيسة. فهو يشير إلى ضرورة فصل عادل للسلطات [...]، والذي يعدّ صدىً لدعوة المسيح إلى تلاميذه: "أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله" [...]. إن حيادية الدولة في مسائل النظر إلى الحياة، التي تعني عدم تدخُّل سلطة الدولة في حياة الكنيسة والأديان المختلفة وفي المجال الديني-الروحي، تسمح بأن يعمل جميع أعضاء المجتمع معاً في خدمة الجميع والجماعة الوطنية. وكذلك لا تَعُدُّ الكنيسة نفسها مرجعاً لإدارة الشؤون الدنيوية، ولذا لا يحق أبداً الخلط بينها، من حيث وظيفتها ومسؤليتها، وبين الجماعة السياسية، ولا تَعُدُّ نفسها أيضاً مرتبطة بأي نظام سياسي». ويستطرد قائلاً: «بهذا المنظور يمكن أن يتم التعاون بين الكنيسة والدولة، والذي سبق للبابا بيوس الثاني عشر أن سمَّاه في عام 1958 "العلمانية المشروعة والصحية"، ولكن هذا يتناقض مع المذهب العلماني الأيديولوجي أو الفصل العدواني بين المؤسسات الحكومية والجماعات الدينية».[142]

وفي رسالة موجهة إلى المشاركين في ندوة دراسية أوربية عقدت في روما، في الفترة 20-23 حزيران/ يونيو 2002، حول موضوع «على الطريق نحو دستور أوربي»، يقول

البابا يوحنا بولس الثاني: «لا يحق النظر إلى المؤسسات السياسية والسلطة العامة بكونها أشياء مطلقة، وذلك للموقع المميز والانتماء الفطري للإنسان تجاه الله، الذي خلقه على صورته. وإذا لم يحدث هذا، فإن الإنسان سيتعرض للخطر في منح الشرعية للأهداف التي تنادي بها العلمانية اللاغنوصية والمُلحدة والدنيوية، التي تقود إلى عزل الله وقانون الطبيعة الأخلاقي من مجالات الحياة الإنسانية المختلفة».[143]

أمَّا بخصوص التمييز بين العلمانية والمذهب العلماني على وجه الخصوص، فيعترف البابا يوحنا بولس الثاني بالعلمانية (Laizität، التعبير بالألمانية) عندما يقول «بأنها مشروعة إن فُهمت كمبدأ للتفريق بين الجماعة السياسية والأديان»، ويستطرد بأن «العلمانية لا تعني مباشرةً المذهب العلماني (Laizismus)». فالعلمانية تعني «احترام جميع المعتقدات [الدينية] من قبل الدولة، التي عليها أن تضمن الممارسة الحرة لنشاطات الجماعات المؤمنة والمتعلقة بالعبادات والروحانيات والثقافات والأعمال الخيرية»، معتبراً أن العلمانية تمثل «إمكانية للتواصل بين التقاليد الدينية المختلفة والأمة في مجتمع تعددي». ويضيف: «أما العلاقات بين الكنيسة والدولة، اللتين لا تعدّان متنافستين إنما شريكتان، فيجب أن توفر فرصة لحوار صحي يستطيع أن يُنمي التطور الكلي للناس وينمي الانسجام في المجتمع».[144]

وبما يتعلق بفصل العلمانية بين الشأن الخاص والشأن العام، ينتقد البابا نفسه هذا الطرح ويقول: «يجب ألا تقتصر العبادات والقيم الروحية [في الدستور الأوربي] على أنها شأن خاص».[145] وفي السياق نفسه، يقول خلفه البابا بنديكت السادس عشر في خطاب مُوجه إلى السفير الجديد لجمهورية المكسيك لدى الكرسي المقدس [الفاتيكان] بتاريخ 23 أيلول/ سبتمبر 2005: «نظراً لمذهب العلمانية المتنامي، الذي يسعى إلى قصر الحياة الدينية للمواطنين على المحيط الخاص، تعرف الكنيسة تماماً بأنَّ الرسالة المسيحية هي التي تُقوِّي وتنوِّر المبادئ الأساسية للتعايش [بين الناس]».[146]

تماهي السلطات السياسية مع المرجعيات الإسلامية في العالم العربي

يتفق الكتّاب العرب عموماً على أن حملة نابليون بونابرت على مصر عام 1798، التي استمرت حوالي ثلاث سنوات، أحدثت الصدمة الأولى لدى العرب المصريين من خلال تعرفهم المباشر على تفوق الغرب الكاسح في جميع مجالات الحياة، بالمقارنة مع أوضاع الركود الحضاري التي كانوا يعيشون تحت وطأتها. وشكَّل هذا التاريخ المقدمةَ لما يسمى بعصر النهضة العربية، التي تتلخص في إقدام النخبة الحاكمة في مصر، تحت ولاية محمد علي، على عملية تحديث عامة شملت مجالات عدة، من أهمها، إرسال بعثات طلابية للتعرف على الحداثة الغربية واستملاك المعارف الجديدة (أُرسلت أول بعثة إلى فرنسا عام 1826)،[147] وكان من بين المبعوثين مجموعة لا بأس بها من رجال دين مسلمين درسوا التاريخ الأوربي وتعرفوا إلى إنجازاته وتأثَّروا بها أشد التأثير، وخاصة بأفكار الإصلاح الديني وأفكار عصر التنوير. وبعد عودة هؤلاء إلى الوطن نشأت نخبة مثقفة دعت إلى عمليات إصلاح جذرية لإعادة بناء المجتمع والدولة على أسس جديدة. ولم يحدث ذلك في مصر فقط، إنما أيضاً في بلاد الشام، حيث أُسست على المستوى المدني جمعيات ثقافية منذ منتصف القرن التاسع عشر انصبَّ اهتمام أصحابها بداية في إعادة إحياء اللغة العربية وتحديثها، وطرح أفكار قومية. ويمكن القول، بأن المحور الأساسي التنويري الذي دارت حوله أفكار رواد النهضة العربية تلك، يكمن في تحرير الإنسان الشرقي من الاستكانة والخضوع للاستبداد التي تأتّت من موروثات ثقافية أسطورية ودينية أيضاً، وإعادة الاعتبار إليه ككائن بشري قادر على انتزاع حق تقرير مصيره بنفسه؛ سواء في المجال السياسي من خلال جعله وأقرانه (الشعب) مصدراً لجميع السلطات الدنيوية، أو في المجال المعرفي بواسطة استخدام العقل كالمرجعية الأولى والأخيرة للحكم على جميع الأمور.[148]

وفي مسار الاحتكاك مع الحداثة الأوربية تركَّز نضال النخب العربية ضمن منظومة الإمبراطورية العثمانية، التي دخلت في مرحلة الاحتضار، على الإصلاح الديني أولاً،

وعلى التعرف إلى عصر التنوير الأوربي وتبنّي كثير من أطروحاته الدنيوية ثانياً، وعلى النضال في مرحلة متأخرة من أجل الانفصال عن الدولة العثمانية وتأسيس دول قومية ثالثاً. ولكن ما إن انهارت هذه الأخيرة عقب نهاية الحرب العالمية الأولى حتى وقعت البلدان العربية المشرقية الساعية لنيل الاستقلال تحت الهيمنة الاستعمارية المباشرة وغير المباشرة، التي كانت قد بسطت نفوذها الكلي على بلدان المغرب العربي منذ نهاية الثلث الأول من القرن التاسع عشر. ومن خلال هذا التطور تركَّز نضال جميع الشرائح الاجتماعية، بقيادة نخبها الدينية والليبرالية والاشتراكية، على مناهضة الاستعمار من أجل نيل الاستقلال السياسي. وكان من الطبيعي أن يلعب الدين الإسلامي دور القاسم المشترك لنضال الشعوب العربية، وذلك لتجذّره التاريخي في وعيها الجمعي، الذي عوَّض عن تبنّي أي هوية حداثية أخرى كالقومية (المحلية أو العربية) أو الاشتراكية في تلك الحقبة.

وبعد نيل الاستقلال السياسي في معظم البلدان العربية في نهاية الحرب العالمية الثانية، اندرجت قضايا أنظمة الحكم من إسلامية وديمقراطية أو اشتراكية، بما فيها مسألة العَلمانية على أجندة الأحزاب السياسية، وأصبحت محور النقاشات والنزاعات فيما بينها، حيث استطاعت القوى السياسية التحديثية، من قومية واشتراكية وليبرالية، حسم الصراع لصالحها وتسلم مقاليد الحكم في جلّ الدول العربية، ولكنها جميعها فشلت «في بناء دولة علمانية متكاملة الأركان والأسس».[149]

إن أسباب هذا الفشل تكمن بأنَّ «النخبة العلمانية-يسارية وليبرالية- لم تكن تمتلك مشروعاً مجتمعياً متكاملاً وواضح المعالم. كل ما كانت تقدمه هو عبارة عن ملامح مجتمع تسود فيه المساواة والعدالة الاجتماعية ويسترجع مواطنوه كرامتهم. من هنا لم تكن تلك النخب العلمانية قادرة على إشراك الشعوب العربية في بلورة مشروع [كهذا]، ومن ثم تعبئتها للنضال من أجل تجسيده على أرض الواقع، وجعلها ترى فيه ذاتها وآمالها. صحيح أن تلك النخب أفلحت في قيادة نضالات شعوبها نحو التحرر من سيطرة الاستعمار، إلا أنها فشلت في تحديث المجتمعات وعصرنة بنيات الدولة. ذلك أن العلمانية لا يمكنها أن

تتحقق إلا في إطار مناخ ثقافي وسياسي يشيع الحريات الفكرية والعامة ويضمن حقوق المواطنة ويفصل بين السلطات (التشريعية، التنفيذية، القضائية، الدينية). فضلاً عن هذا، فإن العلمانية هي نتاج وعي ثقافي عام لدى الشعوب والنخب. ومشكلة التيار العلماني العربي [أنَّه] لم يركز على الجانب الثقافي في مجتمعات ينخرها الجهل والأمية حتى النخاع قدر تركيزه على الجانب السياسي».[150]

ويرى سعيد الكحل أن من أسباب فشل تطبيق العلمانية في العالم العربي، ما يأتي:[151]

- تجاوز التراث الثقافي الخاص بالشعوب العربية وعدم الاستناد إليه في تبيئة العلمانية كمفهوم وكبرنامج مجتمعي. بل إن فئة من العلمانيين حرّفوا المفهوم وجعلوه في تعارض مع الدين أو مناهض له. ولم يدركوا أن الشعوب العربية أشد ارتباطاً بالدين من مثيلاتها في أوربا. فإذا كانت الشعوب الأوربية على استعداد لتجاوز الماضي وتهميش الدين، فإن الشعوب العربية خلاف ذلك، لأنها في وضعية تاريخية حرجة لا تملك ما تضاهي به شعوب الأرض غير ماضيها التليد الذي كانت لها فيه إمبراطوريات ذات صولة وقوة. وهذا الماضي صنعته بفضل الدين.

- انفصال الثقافي عن السياسي؛ بمعنى أن النظم السياسية التي تولت الحكم عقب الثورة على الاستعمار أو الانقلابات العسكرية، وضعت قطيعة مع الثقافي، مما أفقدها منظِّرين حقيقيين يرقون بالممارسة السياسية ويصغون لنبضات الشعوب. لهذا السبب لم يشهد العالم العربي، في ظل هذه الأنظمة التي تزعم أنها علمانية، ثورات ثقافية تحدث قطيعة مع الذهنيات الدوغمائية وتحرر العقول من أَسْر السَّلف. إذ لا زال هذا السلف هو من يقرر مصير الشعوب ويحدد اختياراتها ويهيئ ردود أفعالها إزاء الحداثة والتمدن والديمقراطية وكل قيم العصر وإبداعاته.

وبعيداً عن البحث في أسباب فشل التيار العلماني في ترسيخ مبدأ العلمانية في دساتير بعض أنظمة الحكم العربية، التي كانت تدَّعي الأخذ بالفكر القومي

والاشتراكي، نلاحظ أن معظم البلدان العربية تبنّت – بصرف النظر عن نظمها السياسية – قوانين مدنية حديثة في جميع المجالات المجتمعية لتنظيم دولها، باستثناءات قليلة نسبياً تخص الأحوال الشخصية من زواج وطلاق وإرث إلى آخره.[152] وبالرغم من هذه الحقائق، فإن أي بلد عربي لم يرتق إلى مستوى تبنّي مبدأ العلمانية صراحةً أو ضمناً، وذلك ببساطة لعدم تبنّي المبدأ الديمقراطي في الحكم وتطبيقه على أرض الواقع (وليس بالادعاء). ولكن بالرغم من غياب النظم الديمقراطية في العالم العربي، لا يمكننا في الوقت نفسه وصف نظم الحكم السائدة فيها بأنها ثيوقراطية، إلاَّ باستثاءات قليلة تخص المملكة العربية السعودية وبعض دول الخليج التي تدعي رسمياً الأخذ بالشريعة الإسلامية، عوضاً عن دستور مدني، وممارستها في الأحوال الشخصية والمعاملات والعقوبات، ولو أنها بدأت منذ عدة سنوات في الانخراط بعملية تحديث ذي طابع مدني. وربما يمكن وصف أنظمة الحكم العربية بـ«التوفيقية الهجينة» بحيث إنها تنص في دساتيرها (باستثناء لبنان) على أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الأساسي – أو على الأقل أحد المصادر الأساسية – للتشريع في الدولة من جهة، وفي الوقت نفسه عدم تطبيقها للشريعة الإسلامية بكل جوانبها (عدم الاحتكام الكلي لها)، وإدخال تشريعات حديثة ليست من صلب الشريعة أو ربما تتنافى معها من جهة أخرى، فضلاً عن تشجيع – أو على الأقل غض الطرف عن – ممارسات اجتماعية متنوعة تتعارض صراحة مع الشريعة الإسلامية.

مقابل هذه التوفيقية الهجينة في المجال السياسي نجد قرينة لها في المجال المجتمعي، التي يسميها علماء الاجتماع بـ«الأنوميا» (Anomie)،[153] التي تعني سيرورة الانتقال الثقافي لمجتمعات ما قبل الحداثة إلى مرحلة الحداثة، بكل ما تعنيه من مراوحة بين الثقافة التقليدية والدينية من جهة والثقافة الحديثة والدنيوية من جهة أخرى، حيث يمكن ملاحظة هذا الوضع الانتقالي القلق من خلال عرض بعض الأمثلة من واقع المجالات المجتمعية الأساسية.

ففي المجال السياسي، تبنّت أغلب الدول العربية -من حيث الشكل على الأقل- نظم الحكم الأوربية (أكانت ديمقراطية تعددية ليبرالية أم اشتراكية)، وذلك بوضع دساتير تنطلق من حيث المبدأ من سلطة الشعب (وليس من سلطة دينية ما، مثل أهل الحل والعقد)، ويتم انتخاب هذه السلطة من قبل المواطنين (وليس عن طريق البيعة كما هو مُقرر إسلامياً). ولكن هذه المنطلقات الدنيوية تتناقض في الوقت نفسه مع فقرات أخرى واردة في دساتير البلدان العربية، التي تنص على أن دين الدولة الإسلام، وأن الشريعة الإسلامية هي المصدر الأساسي، أو أحد المصادر الأساسية في التشريع. وفي هذا السياق يمكن مثلاً ذكر آخر التعديلات في الدستور المصري (2005 و2007)، حيث تنص فقرة منه على مرجعية الشريعة الإسلامية من جهة، وفقرة أخرى على حقوق المواطنة من جهة أخرى، وبهذا أصبح «لكل طرف [أكان إسلامياً أو علمانياً] حجَّة في مطالبة الدولة بتطبيق الدستور تحقيقاً لأهدافه... وهكذا رحنا ندور في حلقة مفرغة!».[154]

وكمثال آخر، يمكن ملاحظة أن جميع أفراد المجتمع يُعدّون من الناحية الدستورية مواطنين متساوين أمام القانون، إلا أن الشريعة الإسلامية تنطلق تقليدياً من وجوب معاملة ما يسمى بـ«أهل الذمَّة» معاملة خاصة، من حيث إلزامهم بدفع الجزية، وعدم إشراكهم في الخدمة العسكرية، أو عدم إجازة شغلهم مناصب الولاية العامة، وكذلك الأمر بالنسبة إلى المرأة التي لا تجيز الشريعة لها تقلُّد وظائف معينة، مثل القضاء أو رئاسة الدولة. وفي مجال تشريع القوانين والممارسة السياسية للحكم لا تخضع معظم الدول العربية في واقع الحال لمجلس من الفقهاء يقرر ما هو حلال أو حرام من وجهة النظر الشرعية، ولو أنَّه يوجد مرجعيات دينية كثيرة (من أهمها دور الإفتاء، وكليات الشريعة في الجامعات) تحاول التدخل في مناحٍ متعددة من الحياة الدنيوية، وذلك من خلال إصدار الفتاوى المختلفة لتعبئة الرأي العام ضد إصدار كتب معينة أو لتسفيه كتّاب أو شخصيات علمية أو للتأثير في القضاة في إصدار أحكام تنسجم مع الشريعة الإسلامية، وليس نادراً أن يُكتب لتدخلاتها النجاح في كثير من الأمور.

وفي المجال الاقتصادي، لا يجيز أغلبية الفقهاء الاقتصاد الربوي، ويَعدُّون المصارف التي تعمل بالفائدة مخالفة للشريعة التي نهت عن الربا، لذا سارعت بعض الدول العربية إلى تشجيع إقامة «المصارف الإسلامية» للتغطية الشكلية عن انتهاك الشرع في هذا النطاق.

أما في المجال الاجتماعي، فنلاحظ أنه في معظم البلدان العربية لا تتدخل الدولة في مسألة ارتداء الحجاب الشرعي أو النقاب لدى المرأة، بينما يتم هذا التدخُّل في بعض البلدان العربية الأخرى، وخاصة في المملكة العربية السعودية وبعض الدول الخليجية الأخرى. وفي تنظيم الشؤون الشخصية نرى تطبيق الشريعة الإسلامية في مسائل الزواج والطلاق والإرث على وجه الخصوص، إلا أننا نلاحظ أن الزواج المدني، الذي يعقد في غير البلدان العربية، يتم الاعتراف به رسمياً في بعض الدول العربية كلبنان وسورية.[155]

وفي مجال القضاء تخلت معظم البلدان العربية عن تطبيق عقوبات الحدود التي تقول بها الشريعة الإسلامية؛ كجلد شارب الخمر أو الزاني/ الزانية، وقطع يد السارق/ السارقة إلى آخره من عقوبات، وبعض هذه الدول لا تقول صراحة بإسقاط أو إلغاء هذه العقوبات الشرعية، إنما يتحدث بعضها عن «تجميد» أو «توقيف» تطبيقها لضرورات مصلحية يمليها الرأي العام العالمي أو لدرء المخاطر عن الدولة، وخاصَّة بعد أن ارتبطت الدول العربية بميثاق الأمم المتحدة ووقّعت على معاهدات دولية تنص على احترام حقوق الإنسان كما جاءت بها.

وفي المجال التعليمي والتربوي، يتم تدريس المواد العلمية في المدارس والجامعات، التي تقول- على سبيل المثال- بنظرية التطور والارتقاء الداروينية، إلى جانب تدريس الدين الإسلامي الذي ينطلق من نظرية خلق الله للكون بكل ما فيه.

وخلاصة القول، إنه نتج عن هذه «الأنوميا» أو الازدواجية -كما عبَّر عن ذلك طارق البشري- «شقٌّ طولي يصدع المجتمع كله من رأسه إلى القدم، بين إسلامية موروثة وعلمانية وافدة»، و«انشرخ قلب المواطن وعقله جميعاً؛ أي انفصمت نفسه في التعليم وفي القيم وفي

أنماط السلوك والعادات. وانشطر المجتمع أشطراً بين مؤسسات القضاءين الشرعي والوضعي، والقوانين الشرعية والوضعية [...]، والمعاهد الدينية والمدارس الحديثة، وأحياء المدن القديمة والإفرنجية، والنخب السياسية والاجتماعية ذات المنزع الأوربي وجماهير شعبية ذات منزع إسلامي.. إلخ».[156] إذن، ينبغي لهذا الواقع المضطرب أن يكون محفِّزاً لنا ليس فقط إلى دراسته، إنما إلى المساهمة في تغييره نحو الأفضل.

الفصل الثاني

مسألة نظام الحكم في الإسلام من منظور قدماء ومحدثين

سنقدم في هذا الفصل لمحة عن التأصيل التاريخي للفهم الشامل للدين في الإسلام، لننطلق بعدئذ إلى مناقشة مقولة الإسلاميين والقائلة: إن الإسلام دين ودولة في آن معاً، وذلك من خلال تسليط الضوء على النص القرآني والسنَّة النبوية في البحث عن مؤشرات تدعم المقولة المذكورة أو تنفيها. وسنقوم من ثم بعرض وتقييم اجتهادات أهم الفقهاء القدماء، كالماوردي وابن تيمية، اللذين حاولا التنظير لنظام حكم إسلامي وبلورة أصوله، وذلك اعتماداً على استقراء تجارب السلف والمراحل التاريخية التي عايشوها. وسنسلط الضوء أخيراً على اجتهادات حديثة في التنظير لحكم إسلامي قام بها رجال دين وممثلون عن حركات إسلامية سياسية منذ الثلث الأخير من القرن التاسع عشر حتى نهاية القرن العشرين، وهنا تم التمييز بين ثلاثة تيارات أساسية: السلفي-الإصلاحي النخبوي، والسلفي-الأصولي الشعبي، والسلفي-الجهادي، التي طوَّرت تصوراتها الخاصة عن نظام حكم إسلامي في ضوء المتغيرات المحلية والإقليمية والدولية، وقد أخضعنا تلك التصورات، من خلال استعراضها، لتحليل نقدي من طرفنا.

لمحة عن التأصيل التاريخي للفهم الشامل للدين في الإسلام

انطلاقاً من الإرث الثقافي، الذي مازال حيّاً في حياة الناس في العالم العربي، مازالت أغلبية المسلمين المتدينين تضع وزر إنجاز المهمات الدينية على عاتق الدولة ومؤسساتها وتطالبها بتطبيق الشريعة الإسلامية في جميع مناحي الحياة، وذلك اعتماداً على مقولة سائدة عند معظم الفقهاء ورجال الدين وعامة المسلمين، التي تقول، بأن الإسلام هو «دين

ودولة». وهذه المقولة تشكل القاسم المشترك لمعظم هؤلاء قديماً وحديثاً، وذلك بصرف النظر عن منطلقاتهم المذهبية وقراءاتهم المتنوعة للتاريخ الإسلامي. وفي هذا الموقف تجتمع آراء الفقهاء القدماء مع رواد الإصلاح الديني في عصر ما يسمى بالنهضة العربية (الأفغاني ومحمد عبده، وغيرهما) جنباً إلى جنب مع آراء التيارات السلفية الشعبية منها، والجهادية في بوتقة واحدة إلى يومنا هذا.[1] فمثلاً يقول صدر الدين البيانوني (المراقب العام السابق للإخوان المسلمين في سورية) بأن الإسلام هو «دين شامل لكل جوانب الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، فليس هناك إسلام سياسي وإسلام غير سياسي، بل هو إسلام واحد يشمل كل جوانب الحياة».[2] وبالمعنى نفسه يقول أيضاً الشيخ محمد علي الجوزو (مفتي جبل لبنان) بأننا «لا نستطيع أن نقول، إن هناك فرقاً بين السياسة والدين في الإسلام بالذات»،[3] ويؤكد راشد الغنوشي (زعيم حركة النهضة الإسلامية في تونس) من طرفه بأن الإسلام يُعدّ «نظاماً شاملاً للحياة».[4]

واعتماداً على هذا الفهم الشامل للدين الإسلامي (انظر أيضاً الفصل الثالث) مازالت الأغلبية الساحقة من المسلمين المؤمنين، الناشطين منهم سياسياً خاصةً، ترفض كلَّ نوع من أنواع اللامبالاة الدينية أو المناداة بالعلمانية أو الدنيوية أو اللاأدرية أو إعلان الإلحاد، أو حتى النقاش حول هذه المذاهب، وتزدري هذه المواقف على أقل تقدير، أو يُلاحَق أصحابها بواسطة العرف أو عن طريق القوانين، أو تنزل بهم أشد العقوبات كما هي الحال في بعض البلدان العربية. ومن النادر أن نسمع أن عربياً ما، أعلن كتابة أو شفوياً إلحاده، وذلك لأنه يعرف يقيناً، بأنه سيعامل من المجتمع ومؤسساته معاملة المرتد عن دين الله، أو الخارج عن القانون. وكلنا نقرأ أحياناً في الصحف أو نسمع عن فتاوى من الأزهر أو غيره في تحريم طبع هذا الكتاب أو ذاك وقذف صاحبه بتهم التجديف؛ لتعرضه للسيرة النبوية أو لأحكام إلهية إلى آخره من اتهامات (انظر الأمثلة التي أتينا على ذكرها في الفصل الثالث).

ولاشك في أن مقولة «الإسلام دين ودولة» لم تأت من فراغ، وذلك بصرف النظر عن صحتها أو خطئها. فالدعوة الإسلامية انطلقت بدايةً كما هو معروف في تأطير الأتباع

الأوائل ضمن كيان جماعة من المهاجرين والأنصار، اتخذت من يثرب (المدينة لاحقاً) مكاناً جغرافياً لنشاطها وحياتها، حيث شكَّلت في فترة قصيرة أغلبية السكان. وانطلاقاً من تعاليم الدين الجديد، التي لم تتضمن قيماً أخلاقية وعبادات فحسب، بل تضمنت أيضاً أحكاماً ناظمة لحياة المؤمنين الدنيوية (التي تُقدَّر بحدود 400 حكم)،[5] التي شملت جميع المجالات المعروفة آنذاك من اجتماعية واقتصادية وقضائية، كان من الطبيعي أن يطغى الإلهي أو «المقدس»، الذي يُعدّ منزَّلاً من خلال الوحي، على «الأرضي» المُعاش، ويأخذ من خلال التبليغ والدعوة صيغة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» كواجب و«دستور» مُلزم لجميع أفراد الجماعة الإسلامية. ولقد نما هذا الوعي الجمعي، وخاصة السياسي منه، من خلال ضرورة الدفاع عن النفس في بدايات الدعوة ومن ثم في أثناء محاولة نشرها، وذلك بالاقتتال مع مشركي مكة ومع يهود يثرب وقبائل عربية أخرى، حاولت بدايةً إجهاض الدعوة ورفضت تقبّل الدين الجديد. ومع فتح مكة وتحقيق انتصار الجماعة الإسلامية، تم وضع حجر الأساس لنشوء دولة الخلافة الأولى بعد وفاة الرسول، التي قامت بشكل مباشر على أسس شرعية حكم الله، أو ما يسمى باللغات اللاتينية ثيوقراطية (Theocracy)، التي أخذت في عهد الخلفاء الراشدين الشكل المباشر للحكم الكهنوتي؛ أي حكم رجال الدين أو ما يسمى بهيروقراطية (Hierocracy)،[6] حيث لعب الخلفاء الأربعة (وهم رجال دين بامتياز لكونهم من صحابة الرسول الأوائل) سياسياً دور حكّام «الدولة» الجديدة التي اعتبرت امتداداً طبيعياً لـ«دولة» الرسول، ودينياً دور المشرِّعين كأئمة للجماعة الإسلامية، ليس في الصلاة فحسب، إنما أيضاً في القضاء على حدٍّ سواء. بهذا جمعوا بأيديهم جميع السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية بالتعبير الحديث، وذلك اقتداءً بالرسول الكريم (حيث وضعوا أنفسهم فعلياً في مرتبته من الناحية الوظيفية على الأقل، وذلك من خلال تقبُّلهم لقب «خليفة رسول الله»، ولكن دون ادعاء النبوة طبعاً).

ومنذ ذلك الحين بقي هذا التصور الثيوقراطي لطبيعة الدولة الإسلامية؛ أي علاقة الدين بالمجتمع والدولة، حيّاً في وعي المسلمين الجمعي، ولاسيما بعد أن ترسَّخ مباشرة من

خلال «الفتوحات» وتوسيع رقعة الدولة الإسلامية بجميع أشكالها اللاحقة، وما أعقب ذلك من تأسيس الخلافة الأموية والعباسية وغيرها من السَّلطنات والإمارات الإسلامية، التي نشأت قبل سقوط بغداد في القرن الثالث عشر وبعده. ولقد تعزز هذا التصور متجسداً في قيام الإمبراطورية العثمانية حتى انهيارها بُعيد الحرب العالمية الأولى، حيث تمَّ إلغاء نظام الخلافة فيها رسمياً في عام 1924.

هذا التصور أن الدين الإسلامي هو «دين ودولة» نشأ عملياً من واقع حقيقي ومن تطورعضوي، عَرف نمواً تاريخياً بلا انقطاع، حيث ادعى جميع الخلفاء والحكّام الذين أعقبوا بعضهم بعضاً بأن دولهم قامت أصلاً على أسس الشريعة الإسلامية، وهم منوطون بتطبيقها ونشرها والسهر عليها والدفاع عنها، وذلك بصرف النظر عن الحقيقة الموضوعية لمسارات حكمهم التي اتصفت بإجماع المؤرخين العرب قبل غيرهم، بالاستبداد على وجه العموم، كما سنرى لاحقاً (في الفصل الرابع). ومن خلال استقراء الإسلام «التاريخي» -كما ذكرناه - ترسخ الوعي الجمعي عند الغالبية العظمى من المسلمين بأن دينهم هو دين ودولة في الوقت نفسه، ولم يتأتَّ هذا التصور بالدرجة الأولى عن طريق النص القرآني والسنَّة النبوية، كما يعتقد كثير من المسلمين إلى يومنا هذا، حيث سنوضح ذلك في الفقرة التالية.

مسألة نظام الحكم في النص القرآني والسُّنة النبوية

يدَّعي الإسلاميون وأغلبية رجال الدين المسلمين التقليديين بأن الإسلام هو دين ودولة، وذلك اعتماداً على آيات قرآنية بشكل عام وعلى السنَّة النبوية بشكل خاص، ليدللوا في نهاية المطاف على صحة رأيهم. لذا سنحاول هنا أن نستقصي هذا الادعاء من خلال قراءة تحليلية للنص القرآني وللسيرة النبوية في ضوء تلك الفرضية القائلة، إن الإسلام هو دين ودولة في الوقت نفسه.

البحث عن تشريع لنظام حكم سياسي في النص القرآني

عند التدقيق في النص القرآني نلاحظ بدايةً، أن الألفاظ السياسية الواردة فيه، التي تشير إلى -أو تنمُّ على الأقل عن- دعوة ما لربط الدين الجديد بتشريع لحكم سياسي على هذه الأرض، محدودة جداً، حيث اقتصرت على ذكر المُلْك والمَلِك والولي والأولياء والإمام والأئمة والخليفة والسلطان والوزير، حيث جاءت كلها بلا استثناء في سياقات الحديث عن الخالق، الذي له المُلْك (سورة الحج، آية 50)، والذي يُؤتي المُلْكَ من يشاء (البقرة، 247)، وهو وليُّ [المُعين والناصر] المتقين (الجاثية، 19)، وهو الذي يدعو المؤمنين والمؤمنات أن يكونوا بعضهم أولياء [مناصرين] بعض (التوبة، 71؛ والمائدة، 51) دون غيرهم من الكافرين أو أهل الكتاب (آل عمران، 28؛ والمائدة، 51)، وهو الذي يحض المسلمين أن يطيعوا إلى جانب ذاته [الله] رسوله وأولي الأمر [7] (النساء، 59 و83)، وهو الذي يجعل للناس أئمة لهدايتهم (التوبة، 12؛ والأنبياء، 73)، وهو الذي يجعل في الأرض خليفة (البقرة، 30) ليحكم بين الناس بالحق كما خاطب داود (ص، 26) وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُم دِيْنَهُمُ (النور، 55)، وهو الذي يقيم السلطان؛ [أي الحُجَّة][8] على الناس (مثلاً النساء، 144 و154)، وهو الذي طلب منه موسى أن يجعل له وزيراً؛ [أي مؤازراً يحمل عنه وزره] من أهله (طه، 29)، وهو الذي لبى طلبه وجعل معه أخاه هارون وزيراً (الفرقان، 35).

إلى جانب ذلك، نرى أن هناك لفظين آخرين أتى القرآن على ذكرهما هما: الأمة، والدولة، واللذان يمكن للوهلة الأولى أن يُفهما كتعبيرين عن ربط الدين الإسلامي بمكونات سياسية. ولكن عند التدقيق في المعاني المعجمية لهذين اللفظين نلاحظ خطأ هذه المقاربة. فكلمة «أمة»، التي وردت 49 مرة في القرآن كانت ومازالت تعني الجماعة التي يربط بين أفرادها دين أو أصل إثني أو لغة مشتركة أو مكان معين،[9] كما يقال مثلاً، الأمة الإسلامية أو الأمة العربية أو الأمم الآسيوية، إلى آخره. وبهذا المعنى تُعدّ الأمة «تكويناً طبيعياً» لدى جميع شعوب الأرض، ولا تقتصر على الدين الإسلامي أو على المسلمين. أما كلمة «دُولة» فقد ذكرت في النص القرآني مرة واحدة (الحشر، 7)،[10] ولكن ليس بالمعنى السياسي، إنما بمعنى التداول. أما لفظ «دَوْلة»، الذي استخدم لاحقاً في المعاجم العربية

كترجمة للفظ (State) بالإنجليزية، ومازال يستخدم إلى يومنا هذا، «فقد اكتسب عبر التطور التاريخي للغة العربية معنى الاستيلاء والغلبة (عند المتنبي وابن خلدون مثلاً)، ومن ثم لاحقاً المعنى السياسي المعروف لدينا: إقليم يتمتع بنظام سياسي ووضع قانوني ما، مستقل وذو سيادة».[11] لذا فإن استخدامه في الوقت الراهن من قبل الإسلاميين وكأنه جزء عقدي من الدين الإسلامي يُعدّ تجاوزاً للنص القرآني والواقع التاريخي على حدٍّ سواء.

أمّا الآيات التي تشير إلى تشريع ما لنظام حكم سياسي في الإسلام، فَتُعدّ شبه مفقودة في النص القرآني. وكلّ ما يمكن إيراده في هذا الصدد مفهومان أساسيان ذوَا إشكالية تأويلية كما سنرى: الأول يتعلق بتواتر لفظة «حكم» (كفعل واسم بعد التشكيل نحوياً) مقرونة بالتوكيد أنه «لا حُكْمَ إِلَّا لله»، والثاني يخص الإشارة إلى ضرورة الأخذ بمبدأ «الشورى» عند اتخاذ القررات التي تخص جماعة المسلمين.

1. مفهوم «لا حُكم إلا لله»

فيما يتعلق بمفهوم «الحكم» نرى حقاً أن هناك آيات كثيرة ترد فيها ألفاظ «يحكُم» و«تَحكُم» و«يتحاكموا» كأفعال؛ و«حَكَمْ» و«حاكمين» و«حُكْم»، كأسماء؛ و«أحْكَم» كاسم تفضيل؛ وكلها مقرونة بالله أو النبيِّين بلا استثناء، يمكن ذكر بعضها على سبيل المثال:

- النساء، 58: ﴿إِنَّ الله يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّواْ الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا **حَكَمْتُم** بَيْنَ النَّاسِ أَن **تَحْكُمُواْ** بِالْعَدْلِ إِنَّ اللهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ إِنَّ الله كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾؛ والآية 105 من السورة نفسها: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ **لِتَحْكُمَ** بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللهُ...﴾.
- المائدة، 44: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ **يَحْكُمُ** بِهَا النَّبِيُّونَ [...] وَمَن لَّمْ **يَحْكُم** بِمَا أَنزَلَ اللهُ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾.
- الأنعام، 114: ﴿أَفَغَيْرَ الله أَبْتَغِي **حَكَمًا** وَهُوَ الَّذِي أَنَزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا... ﴾.
- الحج، 69: ﴿اللهُ **يَحْكُمُ** بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾.

- القصص، 70: ﴿... وَلَهُ **الْحُكْمُ** وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾.
- الأنعام، 57: ﴿... **إِنِ الْحُكْمُ** إِلاَّ لله يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾.
- وانظر أيضاً: سورة يوسف، 40 و67؛ والنساء، 60؛ والأعراف، 87؛ ويونس، 109؛ وهود، 45؛ والتِّين، 8 (نكتفي بذلك للإسناد).

وبإلقاء نظرة أولى على هذه الآيات، يمكن القول، إن الإسلاميين على حق فيما يدَّعون. ولكن بعد تحليل تأثيلي (إتيمولوجي)، وتاريخي، للجذر اللغوي «حكم» باشتقاقاته الصرفية من أفعال وأسماء، يتبين لنا أن المعنى المقصود في السياق القرآني لا يتطابق مع تفسير الإسلاميين له، وهو التفسير الذي يقول بالمعنى السياسي الذي أخذه لاحقاً عبر تطوره إلى يومنا هذا. فالمعنى القرآني للفظ «حَكَمَ» يدل على «قاضى»، ومنها «القاضي» الذي يمارس القضاء بالعدل، وليس المعنى الذي نحا تاريخياً منحى علم السياسة؛ أي «سيطر» أو بسط السيطرة على الرعية أو الشعب في بلد أو دولة ما. ولإسناد ما قلناه، نستشهد بما أتى به معجم **لسان العرب** لابن منظور عن لفظ «حكم»: فينقل عن ابن الأثير قوله: إن الحَكَم والحَكيم من أسماء الله تعالى، وهما بمعنى الحاكِم، وهو القاضي، أو هو الذي يُحكِمُ الأشياء ويتقنها. أما الحُكْمُ فهو العِلم والفقه. قال الله تعالى: ﴿وآتيناه الحُكْمَ صبيّاً﴾. ويستطرد موضحاً: والحُكْمُ: العِلمُ والفقه والقضاء بالعدل، وهو مصدر حَكَمَ يَحْكُمُ. ومنه الحديث: «الخِلافة في قريش والحُكْمُ في الأنصار»؛ خصَّهم بالحُكم لأن أكثر فقهاء الصحابة فيهم. والعرب تقول: حَكَمْتُ وأحْكَمْتُ وحَكَّمْتُ بمعنى منعتُ ورددت، ومن هذا قيل للحاكم بين الناس حاكِمٌ، لأنه يمنعُ الظالم من الظلم. ونقل عن الأصمعي قوله إن: «أصل الحكومة رد الرجل عن الظلم». والحاكِم: مُنَفِّذُ الحُكْم، والجمع حُكَّام، وهو الحَكَم.[12]

يؤيد هذا الفهم المعجمي والإتيمولوجي لكلمة «حكم»، كما جاءت في القرآن، جملة من مفكرين ورجال دين مسلمين، ولو أنهم مازالوا يشكلون إلى يومنا هذا أقلية. فرجل

الدين السيد علي الأمين (مفتي صور وجبل عامل) يشير إلى أن الخوارج اعتبروا أن مسألة الحكم، بمعنى السلطة، من الشؤون الإلهية التي لا علاقة للبشر بها، مستندين في ذلك إلى ما تراءى لهم من قول الله تعالى ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ للهِ﴾، واصفاً نظرة الخوارج هذه بأنها باطلة، وذلك لأن «الحكم الوارد في الآية المباركة- سواء كان بمعناه التكويني في الخلق من الحكمة في الإيجاد والتقدير والإتقان والتدبير والتحكم بالمبدأ والمصير، أو كان بالمعنى القضائي المشتمل على الفصل في القضايا الخلافية وإظهار الحق فيها كما في قوله تعالى ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ للهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾ وقوله تعالى ﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾، أو كان بالمعنى التشريعي المتعلق بأفعال العباد من الأمر والتخيير والنهي والتحذير- لا يرتبط؛ (أي الحكم المذكور في الآية) بالمسألة التي وقع الخلاف فيها مع الإمام [علي] وهي مسألة الحكم بمعنى الإمرة والسلطة التي أرادوا تعطيلها بعدم الانصياع لأوامرها وإلغاءها بإخراجها عن طورها البشري». ويوضح الأمين موقف الإمام علي، الذي قال لهم: «إن الإمرة اللازمة لا تكون إلا شأناً بشرياً لاحتياجها إلى الأمير، وهو من الأوصاف البشرية باعتبار قيام البشر بها فيما بينهم ولا يتحقق ذلك بمجرد انحصار الحكم بالله تعالى بكل المعاني المتقدمة للحكم، والذي جاء في رد الإمام (نعم لا حكم إلا لله ولكن هؤلاء يقولون لا إمرة إلا لله). فالإمرة شيء والحكم الوارد في الآية شيء آخر، فهم يطبّقون الآية على غير موردها غافلين عن الاختلاف بين الأمرين وعدم الارتباط بينهما بالمعنى الذي فهموه من الآية المباركة وبين الإمرة المستلزمة لوجود الأمير، التي لا تكون بحسب تكوينها إلا شأناً بشرياً، ولذلك أتبعها الإمام بقوله (وإنه لابد للناس من أمير برٍّ أو فاجر)، وهي بهذه اللابُدّية الواردة في كلام الإمام لا تكون ضرورة دينية، بل هي ضرورة دنيوية إنسانية لازمة للاجتماع البشري يلتزمون بمقتضياتها بوصفهم بشراً مع غض النظر عن قناعاتهم الدينية وانقساماتهم السياسية والفكرية وغيرها لأنها ترتبط بالانتماء البشري السابق على كل الانتماءات الأخرى والانقسامات الطارئة».[13]

ويتبنّى كثير من الكتّاب الفهم نفسه للفظ «حكم» في النص القرآني؛ ومن هؤلاء محمد جابر الأنصاري، الذي يوضح بأن «مصطلح "حكم" المتداول اليوم في لغتنا المعاصرة بمعنى سلطة القرار السياسي لا يرد إطلاقاً بهذا المعنى، وما اشتق منه، مثل "حكومة" كان يعني عملية التحكيم-كما بين علي ومعاوية-ولا يعني السلطة التنفيذية، فضلاً عما صاغه المودودي في عصرنا بالحاكمية، وهو لا يجيد العربية!... وكان يعني مصطلح Sovereignty بمعنى السيادة المطلقة للدولة الحديثة». ويستطرد الأنصاري شارحاً: «فالحكم في المصطلح القرآني، والعربي الأصلي، هو الحكمة وهو البصيرة العادلة، وإذا اقتربنا بمعانيه من سلطات الحكم فهو سلطة القضاء وكان القاضي يسمى حاكماً، كما ورد في أحاديث نبوية متواترة وكما فسر المفسرون المصطلح القرآني في قوله تعالى (وتُدلوا بها إلى الحُكّام) – البقرة، 188– بأن المقصود "القضاة" (تفسير ابن كثير: 1/ 224-225). أما أصحاب السلطة السياسية فقد أطلق عليهم القرآن الكريم من منطلق المعنى العربي الأصلي: "الأمراء"، فقال "أولي الأمر"، وتضمنت السنة النبوية مصطلح "الأمير" في مواضع عدة بهذا المعنى وتعارف المسلمون على تسمية القائد السياسي بـ"أمير المؤمنين"، وهو الفهم السائد عند العرب في حينه. وللإمام على بن أبي طالب في **نهج البلاغة** في رده على "الخوارج" الرافضين لمفهوم "الدولة" و"السلطة" تمييز حاسم بين معنى "حكم" ومعنى "أمر" حيث قال: "كلمة حق يراد بها باطل، نعم إنه لا حكم إلا لله، ولكن هؤلاء يقولون: لا إمرة إلا لله. وإنه لا بد للناس من أمير برٍّ أو فاجر يعمل في إمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، ويبلغ الله فيه الأجل، ويجمع به الفيء، ويقاتل به العدو، وتأمن به السبل..."».[14]

2. مفهوم الشورى

أما المفهوم السياسي الآخر، وهو «الشورى»، فورد في آيتين. تقول الأولى (الشورى، 38): ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ...﴾، وفي الثانية (آل عمران، 159) جاء فيها أمر الله صريحاً إلى نبيه: ﴿... وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ

فَتَوَكَّلْ عَلَى الله...﴾. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل مفهوم الـشورى المـذكور في القرآن إسلامي المنشأ؟ وما هي الصفة النوعية التي تجعل منه إسلامي الطابع؟

كل إنسان يعلم بأن مبدأ الشورى (مصدر الفعل شاور، والشورى هـي المـشاورة)[15] قديم المنشأ قدم البشرية، وطبِّق- ومازال يطبق- بدءاً من الأسرة والعائلة الواحدة، حيـث يتشاور أعضاؤها عادة في تقرير وتدبير أمورهم، مروراً بالجماعـات البـشرية المختلفـة مـن أفخاذ وعشائر وقبائل، حتى نشوء الوحدات السياسية بمفهـوم الدولـة. بـل إن المجتمـع المكّي قبل الإسلام عرف الشورى ومارسها، حيث أسس الجـد الأول لقـريش قـصي بـن كلاب «دار الندوة»، التي ضمت «ملأ قريش»؛ أي جميع بطونهـا العـشرة، وعُـدَّت مجلـساً استشارياً لإدارة شؤون المدينة، كما هو معروف تاريخياً.[16] وفي يثـرب كـان «الأنـصار قبـل قدوم النبي ﷺ إليهم إذا أرادوا أمراً تشاوروا فيه ثم عملوا عليه، فمدحهم الله تعالى به».[17] إذاً لم يأت بهذا المبدأ الدين الإسـلامي بمفـرده، ولم يمنحـه عـلاوة عـلى ذلـك؛ أي صـفة تشريعة صريحة «كشأن التشريعات الواجبة الاتباع في النظم الإسلامية»، فضلاً عن دلالـة ما بكونه «خاصاً بنظام الحكم»،[18] أو بإقرانه بآليات ومعايير معينة حتـى نقـول بأنَّـه أخـذ طابعاً إسلامياً مميزاً. كل ما في الأمر أن الله طلب من نبيه ومن الجماعة الإسلامية تطبيق هذا المبدأ عند الفصل بأمر ما (دون تحديد)، وذلك كوصية سلوكية استحسانية ليس إلاّ. وقـد أجمع المفسرون لتلك الآية الواردة في سورة آل عمران أن الشورى لا تلزم المستشير، أكـان الخليفة أم الحاكم، بآراء المستشارين له، إلا بالنظر إليها والحكم عليها من خلال الـشريعة، ومن ثم بإبداء العزم في اتخاذ قراره وتنفيذه متوكلاً على الله. في هذا المعنى يقـول القرطبـي على سبيل المثال: «والشورى مبنية على اختلاف الآراء، والمستشير ينظـر في ذلـك الخـلاف وينظر أقربها قولاً إلى الكتاب إن أمكنه، فإذا أرشده الله تعالى إلى مـا شـاء منـه عـزم عليـه وأنفذه متوكلاً عليه [...]، لا على مشاورتهم، والعـزم هـو الأمـر المُـروَّى المـنقَّح، ولـيس ركوب الرأي دون رويّة».[19] لذا لا يمكن بأي شكل مـن الأشـكال أن تُرفـع الـشورى إلى مرتبة المبدأ الأساسي في نظام حكم إسلامي ما، وخاصَّة إذا عرفنا أيضاً بأنَّ أعتى الطغاة في التاريخ القديم والحديث كانوا يشاورون المُقرَّبين منهم عند اتخاذ قرارات تهـم الخاصـة أو

العامة في مناطق نفوذهم. في هذا الصدد يقول فاضل الأنـصاري: «مـن المظهـر العمـومي لهذه النصوص، لا يتبين مظهر محدد للشورى، ومـا يجـب اتباعـه بـشأنها، [...] وإنَّ عـدم الالتزام بشكل معين غير محسوم، يتيح تنوع الأشكال ويتوافق مع كافـة الأشـكال. ولهـذا تركت الشورى مفتوحة كمبدأ عام، ليس فيها تعيين لنظام سياسي واحد لسائر الظـروف، وباختلاف الأزمنة والعصور».[20]

واستناداً إلى ممارسة الشورى في مسألة الاستخلاف أيـام حكـم الخلفـاء الراشـدين، نلاحظ أنه لم يتم فهمها وتطبيقها بتواتر واضح (كما سنشرحه في الفصل الرابع). ومن ثمَّ، وبعد تجاوز مبدأ الشورى تاريخياً في مسألة الاستخلاف من خـلال إدخـال مبـدأ توريـث الخلفاء من أمويين وعباسيين، بقي النقاش حول هذا المبدأ في دائـرة الفقهـاء فقـط، حيـث تنوعت آراؤهم بالنسبة إلى تحديد دائرة المشاركين في الشورى، فمنهم مـن قـال بتوسـيعها حتى تشمل جميع المسلمين (دون أهل الذمة أو غير المسلمين)، ومنهم من حصر هذا الحـق في ما يسمى «أهل الحل والعقد» فقـط؛ أي العلـماء وأولي الأمـر.[21] وحتـى هـذه القاعـدة الأخيرة لا تخلو مـن إشـكال، حيـث لم يبـيّن الفقهـاء «الطريقـة التـي تتـألف هـذه الهيئـة بموجبها». وخلاصة القول: إن الشورى الإسلامية كانـت عـلى أبعـد تقـدير «مرحلـة في تطور الديمقراطية ولم يتهيأ لها أن تشكل نظاماً كاملاً قائماً بذاته في هذا المجال».[22]

البحث عن تنظير أو ممارسة لنظام حكم سياسي في السُّنة النبوية

فضلاً عن خلو المصدر الأساسي للشريعة الإسلامية، وهـو القـرآن الكـريم، مـن ذكـر لأصول تشريعية لحكم إسلامي ما، كما وضحنا ذلك، فقد خلت الـسُّنة النبويـة أيـضاً، وهـي مصدرها الثاني، من التنظير لآليات قيام حكم إسلامي أو ممارسة عملية لمثـل تلـك الآليـات، التي يمكن أن نستنج منها تصوراً لتأسيس دولة إسلامية مستقبلية ونظام حكم إسلامي معين.

ففيما يتعلق بالأحاديث المنقولة عن الرسول، نلاحظ غياب وصايا تأتّت منه شخصياً تتعلق بإنشاء مؤسسات وآليات حكم دنيوي من بعده. وفي هذا السياق يقول حسن محسن

رمضان: «لم يضع أو يقرر [الرسول قبل وفاته] آلية واضحة للاستخلاف وشروط الإمامة وحدود الطاعة وصلاحيات الخليفة وواجباته وحقوقه وآليات احتمال عزله إذا كان هذا ممكناً. كل هذا تُرك لفقهاء المسلمين ومنظِّريهم بعد عدة قرون من هذه الحادثة».[23] هنا نستثني الاحتمالات التخمينية عن مقاصد الرسول عندما قرب أجله، والمذكورة في حديث المداواة أو الخميس، حيث يفترض كثير من الفقهاء والمفسرين أنه أراد بطلبه (ائتوني بالكتف والدواة -أو اللوح والدواة- أكتب لكم كتاباً لن تضلوا بعده أبداً) أن يترك وصية لهم في مسألة الاستخلاف ونظام الخلافة من بعده، ولكن هذه الوصية لم ترَ النور لاشتداد مرضه ولَغَط أصحابه من حوله.[24] كذلك نستثني حديث غدير خُمّ (من كنت مولاه فعلي مولاه)، الذي يحاول الشيعة أن يسوقوه للتدليل على وصية الرسول لاستخلاف علي بن أبي طالب، ولكن الحديث «لا يرقى إلى أن يؤلِّف نصاً رسمياً على الخلافة كما أرادت الشيعة».[25] ولاشك في أن هناك أحاديث كثيرة ذكر الرسول فيها مُثلاً عليا إسلامية أو بالأحرى إنسانية، يمكن أن تنطبق على طبيعة أخلاقية لحكم سياسي؛ كالعدل والتقوى والمساواة وحرية الرأي، إلى آخره من مُثل، ولكنها لا ترقى إلى مستوى النظرية السياسية، فضلاً عن مستوى التخصيص الإجرائي.

أما فيما يتعلق بالممارسة العملية للرسول في أثناء نشر الدعوة، وخاصة بعد الهجرة إلى يثرب (المدينة لاحقاً) والتفاف قبائلها حوله ودخولهم في الإسلام، فكان من الطبيعي أن يأخذ الرسول على عاتقه مهمة «القائد» الدنيوي إلى جانب الديني بلا منازع، ويقوم من خلال ذلك بقيادة وتنظيم وتوجيه الجماعة الإسلامية الفتية بما يرتئيه لصالحها. ومن خلال السيرة النبوية كما أوردتها المصادر العربية-الإسلامية نستطيع أن نتلمس في نشاطات الرسول كـ«قائد دنيوي» للجماعة الإسلامية وغير الإسلامية في المدينة دالاّت أو مؤشرات على أبعد تقدير للتمهيد لقيام دولة جديدة، مثل «صحيفة المدينة»[26] التي يعدّها كثير من الإسلاميين بمنزلة دستورها في العهد النبوي. وفي هذا السياق يقول راشد الغنوشي، إن الدولة الإسلامية، كما تجسدت في المدينة على عهد الرسول، توفرت فيها «جميع العناصر التي تتوفر عليها كل دولة، وهي: شعب/ أمة، وإقليم، وسلطة، ونظام قانوني. وقد حدد

دستور المدينة "الصحيفة" بشكل دقيق، الفئات التي تتكون منها هذه الدولة من مسلمين ويهود ومشركين، وقد نص عليها الدستور قبيلةً قبيلةً، كما نص على حقوقهم وواجباتهم باعتبارهم مواطنين يكونون على اختلاف معتقداتهم أمةً من دون الناس».[27] ويضيف بأن هذه الصحيفة تُعدّ «بمنزلة الدستور لدولة المدينة، بل هي أول وأوثق وأوضح وأعدل وأقدم دستور لمدينة في تاريخ الفكر السياسي، بما تضمنت من تنظيم العلاقات والحقوق في مجتمع متعدد الديانات والأعراف، وكان توقيع كل الأطراف عليها بمنزلة العقد أو البيعة للدولة الجديدة».[28]

وبصرف النظر عن المبالغة المفرطة من قبل الغنوشي في توصيف وتعظيم مضامين «الصحيفة»، التي يبلغ حجمها صفحتين تقريباً، التي احتوى معظمها على أسماء القبائل المشاركة، ولم يغطِّ مضمونها إلا القليل من القيم الإسلامية التي تنظم العلاقة بين المؤمنين بعضهم مع بعض وبين هؤلاء والآخرين على عموميتها، يتجاهل الغنوشي وغيره من الإسلاميين أن هذه الصحيفة لم تنص أبداً على أية مؤسسات أو إجراءات عملية تنظِّم العلاقات بين المسلمين أنفسهم وغيرهم من مشركين ويهود، التي كان من الممكن أن تؤول إلى المسلمين بعد وفاة الرسول. ويمكن تلخيص كلّ ما قام به الرسول على الصعيد السياسي في أنه نجح في تأسيس تجمع قبلي تحت رئاسته، حيث اُعتبر قائداً له وحَكَماً بين أطرافه، ولعبت الجماعة الإسلامية الجديدة دور الجسم الأساسي لهذا التجمع، بينما اقتصر دور الجماعات غير المسلمة في المدينة على دور الحليف التابع له.

أما ادعاء الإسلاميين، ورجال دين تقليديين، وكتّاب آخرين، فضلاً عن تصورات العامة من المسلمين، بأن الرسول أنشأ دولة إسلامية في المدينة متكاملة الأركان والأسس، فهو يجافي حقيقة الأمور والتاريخ، ولا ينسجم مع مفهوم الدولة كما تعرِّفه العلوم السياسية الحديثة. فهذه تنطلق من تعريف الدولة بوصفها ظاهرة من ظواهر الاجتماع الإنساني (أية دولة في التاريخ البشري بدءاً من نشوء الدول من خلال تحقيق فائض اقتصادي وتحوّل الجماعات المشاعية إلى مجتمعات طبقية)، وهي تحديداً ذلك الكيان السياسي الذي يتمتع بالقوة المادية في السيطرة على إقليم جغرافي معين (سيادة الدولة)

وعلى شعب (من دون تحديد لمواصفاته العرقية أو الإثنية أو الدينية إلى آخره) يعيش ضمن هذا الإقليم. وإلى جانب هذه المقدمات، لابد من توافر شروط أخرى أساسية للتحدث عن «الدولة» تقف على رأسها مؤسسات تابعة للدولة مناط بها تحقيق وظائف محددة (تخص الشأن العام) من خلال آليات عمل معينة (أعراف أو قوانين) تقوم على ترجمة القوة المادية على أرض الواقع، حتى تتحقق عملية السيطرة على الداخل (تحقيق الأمن الاجتماعي ورعاية الشأن العام)، ومنع انتهاك سيادة الدولة من طرف الخارج. فالدولة بهذا التعريف ليست نسقاً (System) سياسياً بحدِّ ذاته، إنما المنظمة (Organisation) التي ترسم وتضع بنفسها نسقاً سياسياً يلائم مصالحها ومتطلباتها. وقد عرف التاريخ البشري أشكال حكم مختلفة: ثيوقراطي، وأرستقراطي، وجيرونْتوقراطي (gerontocracy) أو حكم الشيوخ، وملكي (ملكية مطلقة أو دستورية)، ودكتاتوري، وديمقراطي (ديمقراطية برلمانية، أو ديمقراطية مباشرة عن طريق استفتاء الشعب)، واشتراكي (حكم الحزب الثوري الواحد)، وحكم رئاسي أو نصف رئاسي، إلى آخره.

فإذا قارنّا بين مفهوم الدولة، كما أوردناه، وما قام به الرسول من إجراءات عملية في هذا الخصوص، لا نرى أن هناك تماثلات أو مقاربات ملحوظة بينهما: فلم يحدث أن أنشأ الرسول منظمة سياسية بسطت سيادتها على القبائل جميعها في جزيرة العرب من خلال مؤسسات أنيطت بها وظائف تخص رعاية الشأن العام وقادرة على تحقيق الأمن في الداخل (القضاء مثلاً على المنازعات بين القبائل، كما كان ذلك سائداً في الجاهلية)، وصدِّ أي عدوان من الخارج. وما حدث فعلاً- اعتماداً على المصادر التاريخية العربية-الإسلامية- هو قيام تجمع قبلي في المدينة يأتمر بتوجيهات الرسول في تنظيم حياة الناس التي كانت في غاية البساطة بالمقارنة مع القرون اللاحقة، فضلاً عن العصر الحالي، وشن الغزوات ضد الأعداء أو الدفاع عن النفس كما تقتضيه الظروف العملية آنذاك. أما فيما يتعلق بنشر الدعوة الدينية الجديدة بين القبائل العربية في حياة الرسول، فلم تتعدَّ حدود كسب زعماء بعض القبائل في اعتناق الإسلام، ولكن دون أن يتدخل الرسول في أساليب ممارساتهم لسلطتهم في مناطقهم أو محمياتهم القبلية المتعارف عليها.

بينما يرى فاضل الأنصاري -على سبيل المثال- أن هناك تنظيمات بَدْئية مؤسساتية «جاء بها التنزيل، أو اجتهد الرسول حولها» بقصد التمهيد لتأسيس دولة جديدة في هذا الخصوص. فالأنصاري يسمي أبرز مفاصل تلك «التنظيمات»، التي تتلخص حسب رأيه بما يلي: «بناء المسجد، هيئات المشورة، المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، وضع الصحيفة التي تنظم العلاقات الاجتماعية بين سكان المدينة، التنظيمات الإدارية والاقتصادية الأخرى لنواة السلطة، توزيع المهمات ومنح الألقاب، ونظام العقوبات». وعند النظر والتدقيق في طبيعة النشاطات والإجراءات والتطبيقات الوارد ذكرها نلاحظ أنها -كما ذكرها الأنصاري بنفسه- استندت في غالبيتها إلى أحكام القرآن الموحى بها إلى الرسول بصفته النبوية، وتركزت في مجملها على طرح حلول آنية لقضايا انبثقت من واقع متغير؛ فقد تحاشى الرسول، مثلاً، تكليف الصحابة بمهمات ثابتة أو دائمة كان بإمكانها افتراضاً أن تبلور أطراً لوظائف مؤسساتية ما، فكان «يبدل دوماً المسؤوليات السياسية والعسكرية والقضائية للأشخاص، بل وفي الإنابة عنه في المدينة عند غيابه في غزوة أو لضرورة، كذلك في إمامة الصلاة عند الاقتضاء».[29]

وبكلمة مختصرة لم يبادر الرسول بنفسه إلى إنشاء مؤسسات سياسية أو حتى مدنية تتناسب مع درجة تطور الجماعة الإسلامية الجديدة آنذاك. وهنا لا نقصد -حتى لا يُساء فهمنا- مؤسسات دولة ومجتمع بالمعنى الحديث، إنما لم يؤسس حتى لقيام شبه «دولة مدينية» (مدينية من مدينة)، التي تسمى باللغات الأجنبية (city state بالإنجليزية، أو بالألمانية Stadtstaat)، التي تُعدّ مسؤولة بصورة مباشرة عن تنظيم الحياة ضمن حدودها فقط، ولكن من خلال مؤسسات، فضلاً عن قيام ما يسمى بدولة نموذجية أوليَّة (proto state) في شبه الجزيرة العربية.[30] وتقييمنا هذا لا يقلل بأي شكل من الأشكال من القيمة الكبرى لنشاطات الرسول المتعددة في نشر الدين الجديد، ومساهمته الحاسمة في تقوية الجماعة الإسلامية في المدينة، وتدعيم وحدتها وبسط نفوذها خلال فترة وجيزة جداً (12 سنة فقط بعد الهجرة إليها)، ونجاحه في كسب قبائل كثيرة في أرجاء الجزيرة العربية، التي أصبحت بعدئذ المنطلق للفتوحات اللاحقة التي تُوِّجت بتأسيس إمبراطورية بصيغة

الخلافة العربية-الإسلامية، التي لم يقلّ نفوذها ودورها الحضاري عن مثيلاتها في تلك العصور السالفة إن لم تكن قد ضاهتها.

لايهمنا هنا المشاركة في النقاش حول الحكمة أو الإشكالية التي دفعت الرسول بالتصرف كما تصرف؛ أي بعدم حسمه مسألة استخلافه وبعدم وضع أصول تشريعية ومؤسساتية لحكم سياسي من بعده. المهم بالنسبة إلى موضوع بحثنا، هو الاستخلاص الترجيحي من حيثيات السيرة النبوية والمعطيات التاريخية الأخرى، أن الدافع الأول والأخير لنشاط الرسول كان يكمن في الدعوة إلى نشر الدين الجديد، كما كانت الحال مع جميع الأنبياء الذين سبقوه. وهذا ما نلاحظه مثلاً عند مكاتبته (كما تذكرها الروايات) زعماء دول يدعوهم فيها إلى اعتناق الإسلام. ففي رسالته «إلى المنذر بن ساوى ملك البحرين نقرأ العبارة المبدئية التالية: "... فإني أدعوك إلى الإسلام. فاسلم تسلم يجعل الله لك ما تحت يديك..."» [31]؛ أي أن المهم إسلام المَلك وليس التدخل في شؤون ملكه. وهناك أحاديث عن تمييز الرسول بين الخلافة الدينية والمُلك السياسي كقول يُسند إليه: «الخلافة من بعدي ثلاثون عاماً ثم يكون من بعدها المُلك».[32] واتساقاً مع استنتاجنا المذكور يُجْمع كثير من الباحثين المسلمين، بأن «الإسلام – قرآناً وسنّة – قد أولى العقائد والعبادات والأخلاق اهتماماً مفصلاً ومحدداً إلى حد كبير، بينما في الجانب السياسي كان إيجازه شديداً إلى درجة تحديد مبادئ في منتهى العمومية كالشورى والعدل، بما يحتمل مختلف التأويلات ومختلف النظم السياسية التي أفرزتها التجارب الإنسانية».[33]

استناداً لما تقدم، كان من الطبيعي أن تنشب الصراعات السياسية الأولى بين المسلمين عقب وفاة الرسول، وذلك حول تسمية خليفة له (اجتماع السقيفة وما تلاه من صراعات) مادامت تعاليم الدين الجديد وسنة الرسول لم تكن محسومة وواضحة في موضوع الدولة ونظام الحكم.[34] ومن أحاديث تُنسب إلى الرسول، مثل «ما كانَ مِنْ أَمْرِ دِيْـنِكُم فَـرُدّوه إليَّ وما كان من أمر دُنْياكُمْ فَأَنْتُم أَعْلَمُ بِه»، يستنتج الكاتب سعيد الكحل، بـأنَّ «الأمـة، مـن

حيث هي أدرى بشؤون دنياها، تكون هي مصدر القرار ومصدر التشريع لما تراه يحقق لها المصلحة ويضمن لها الاستقرار»، ويستطرد بأنَّ «الأمور المتعلقة بالحياة الدنيوية، ومن ضمنها الحكم السياسي، موكولة إلى أفراد الأمة. فتلك أمور تأتي بالخبرة والدراية، وليست وحياً أو إلهاماً [...]. أمَّا فيما يتعلق بالأمور الدينية لم يأمر الله تعالى نبيه محمد ﷺ بمشورة الأمة، ولكنه أمر الأمة بطاعة الرسول والامتثال له ﴿ومَا آَتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وما نَهَاكُم عَنهُ فَانْتَهُوا﴾. ففي الأمور الدينية يكون الأمر للرسول، أما في الأمور الدنيوية فيكون للأمة».[35]

من هذا الاستعراض التحليلي للنص القرآني ولسنَّة الرسول، يمكننا أن نستنتج بثقة كبيرة وبتساوق مع غيرنا من كتّاب وباحثين، بأن الإسلام كدين بحد ذاته، وليس كتطور تاريخي، لم يطرح مسألة مايسمى بـ«حكم إسلامي» أو «دولة إسلامية» أو يتطرق إليها بشكل مباشر، ولذا لا يمكن اعتبار علاقته بالسياسة جزءاً من ماهيته العقدية. وقد سبقنا جميعاً إلى هذا الاستنتاج الشيخ علي عبد الرازق، من علماء الأزهر، من خلال محاولته التأسيسية الرائدة في التطرق المباشر والصريح إلى موضوع نظام الحكم في الإسلام، وذلك في كتاب، أو بالأحرى، كتيّب نشره عام 1925 بعنوان **الإسلام وأصول الحكم، بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام**.[36] وفيه خرج علي عبد الرازق، بعد استعراضه حجج الذين يدَّعون بأن قيام الخلافة فرض شرعي على المسلمين وحكم من أحكام الدين، بنتيجة أنه «ليس القرآن وحده هو الذي أهمل تلك الخلافة ولم يتصدَّ لها، بل السنَّة كالقرآن أيضاً، قد تركتها ولم تتعرض لها، يدلُّكَ على هذا أن العلماء لم يستطيعوا أن يستدلوا في هذا الباب بشيء من الحديث».[37] ويعقب عبد الرازق على بعض الأحاديث القليلة، التي يأتون بها كـ«الأئمة من قريش» أو «مَنْ مَاتَ وَليسَ في عُنُقِهِ بَيعَةٌ فَقَد مَاتَ مِيْتَةً جَاهِلِيَّة»، أو وجوب «طاعة الأئمة» إلى آخره، بأنها «لا ترمي إلى شيء من المعاني التي استحدثوها بعدُ»، فإن «كان صحيحاً أن النبي عليه الصلاة والسلام قد أمرنا أن نطيع إماماً بايعناه، فقد أمرنا الله تعالى كذلك أن نفيَ بعهدنا لمشرك عاهدناه، وأن نستقيم له ما استقام لنا، فما كان ذلك دليلاً على أن الله تعالى رضي الشرك، ولا كان أمره تعالى بالوفاء للمشركين مستلزماً

لإقرارهم على شركهم».[38] وقد أشار أيضاً طه حسين في كتابه **"الفتنة الكبرى"** إلى «أن القرآن لم ينظم أمور السياسة تنظيماً مجملاً أو مفصَّلاً، وإنما ... رسم لهم؛ [أي للمسلمين] حدوداً عامة ... وإن النبي نفسه لم يرسم بسنّته نظاماً معيَّناً للحكم ولا للسياسة ولم يستخلف على المسلمين أحداً».[39]

ولقد سبق للشيخ علي عبد الرازق أن تطرق أيضاً إلى هذه المسألة، ودلَّل من خلال استعراضه بعض حقبات الحكم الإسلامي «أن شعائر الله تعالى ومظاهر دينه الكريم لا تتوقف على ذلك النوع من الحكومة الذي يسميه الفقهاء خلافة [...] والواقع أيضاً، أن صلاح المسلمين في دنياهم لا يتوقف على شيء من ذلك»،[40] ونضيف من جهتنا، أن انهيار خلافات وحكومات إسلامية عديدة لم يؤثر سلبياً في إيمان المسلمين وانتشار دينهم في أصقاع المعمورة. علاوة على ذلك، يشير علي عبد الرازق إلى «أن كل ما شرعه الإسلام، وأخذ به نبي المسلمين من أنظمة وقواعد وآداب لم يكن في شيء كثير ولا قليل من أساليب الحكم السياسي، ولا من أنظمة الدولة المدنية [...] [و] أن كل ما جاء به الإسلام من عقائد ومعاملات، وآداب وعقوبات، فإنما هو شرع ديني خالص لله تعالى، ولمصلحة البشر الدينية لا غير».[41]

ويصل إلى الفهم نفسه أيضاً الكاتب الإسلامي المعاصر جمال البنا في سياق الحديث عن «دولة» الرسول و«دولة» الخلافة الراشدية، عندما يستنتج من قراءة تاريخ صدر الإسلام بأن المسلمين لم يؤسسوا «بقيادة الرسول "دولة المدينة" استجابة لجزء من تعاليم الإسلام، لأن المدينة نفسها كانت قد "فُتحت بالقرآن"، كما قالت عائشة: إن الرسول أرسل مصعب بن عمير ليعلّم الذين آمنوا بالإسلام واستطاع مصعب بإيمانه–وبالطبع بما في القرآن من تأثير– أن يكسب إيمان معظم الأنصار حتى "فتحت المدينة" بالقرآن، وهذا الفتح الذي تم دون سيف، ولا سنان، ولا وسائل سياسية، كان في أصل كل التطورات "السياسية" التي تلته. كان منطق الأحداث يدفع بالرسول ليخلص من أعدائه ليذهب إلى أنصاره، فهاجر إلى المدينة، ووجد هناك شعباً ينتظره، وأسس الرسول في المدينة "مجتمعاً"

منظماً فيه بعض قسمات الدولة، ولكن دون أن يكون فيه أبرز هذه القسمات التي توجد في كل الدولة بالاصطلاح المعروف، وهو أن يكون لها جيش، وشرطة، وسجون، وأن تفرض الضرائب، فلم يكن في المدينة شيء من هذا، وأهم من هذا كله، أنه كان على رأسها رسول يُوحَى إليه من السماء ويصحح الوحي اجتهاداته بقدر ما يجعل سلطته العظمى تنبع من "الإيمان" به كرسول وليس كحاكم». ويضيف بالنسبة إلى «دولة» الخلفاء الراشدين بأن «الشيء نفسه يقال عليها، إن سياق الأحداث هو الذي أدى إليها، فلم تقم بناءً على عهد من الرسول، وإنما قامت لأن الأنصار اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة ليولّوا كبيرهم سعد ابن عبادة، وعلم أبو بكر في آخر لحظة فهرع إليهم واستطاع بكياسة أن يوضح لهم أن العرب لا يستجيبون إلا لهذا الحي من قريش وتجاوبوا معه، وبايعوه».[42]

الشيء الوحيد، الذي يمكن ذكره للأمانة العلمية، هو وجود أحكام تشريعية للمسلمين في النص القرآني تتعلق بتنظيم جوانب كثيرة من حياتهم، التي تُعدّ إجرائية الطابع، وذلك بخلاف الدين المسيحي مثلاً، حيث نصَّت الأناجيل (المعروفة بالعهد الجديد) على أحكام قيمية فقط، ولم تتطرق إلى ترجمتها إجرائياً (فمثلاً دعت المؤمنين فيما يسمى بـ«الوصايا العشر» إلى عدم السرقة كالإسلام، ولكنها لم تنص على الدعوة إلى إنزال العقاب بالسارق كقطع يده كما جاء في القرآن). من هنا تنبع إشكالية تأويلية للأحكام الإجرائية انطلق منها المسلمون، واستثمرها الإسلاميون في استنتاج ضرورة وجود هيئة عليا – الإمامة في البداية، ومن ثم الخلافة بعدئذ أو الدولة – يوكل إليها السهر على تطبيق تلك الأحكام وتنفيذها. ولكن حتى لو أخذنا بضرورة تنفيذ الأحكام الدينية لدى الجماعات المؤمنة بها، فيمكن حلَّ هذه الإشكالية –حسب رأينا– باجتهاد فقهاء المسلمين المعاصرين في فهم ظروف أسباب نزول تلك الأحكام الربانية، والتركيز على مقاصدها وليس على ظاهرها، وذلك مراعاة لظروف العصر الحديث، كما فعلوا بكثير من الأحكام القرآنية الأخرى، التي سيتم ذكر بعضها في سياق هذا الدراسة (انظر الفصل الرابع الذي يبحث في هذه المسألة).

اجتهادات الفقهاء القدماء لتأسيس نظرية في الحكم الإسلامي

إن خلوّ القرآن الكريم وسنَّة النبي من أصول صريحة وواضحة الدلالة تشكل أساساً نظرياً لقيام حكم ديني إسلامي، دفع ببعض رجال الدين قديماً إلى وضع قواعد نظرية في أصول حكم إسلامي؛ أي حكم يقوم على الشريعة الإسلامية، وذلك على خلفية التجارب التاريخية المختلفة التي عايشوها أو استقرؤوها من كتب السلف.

ففي العصر العباسي، على وجه الخصوص، اشتغل كُتّاب مسلمون في مسألة أصول الحكم الإسلامي، وفن ممارسة السياسة (يسمي هادي العلوي الأولى بـ«الدَّوْلَتِيَّات»، والثانية بـ«الدهائيات») ووضعوا مؤلفات كثيرة نسبياً، «وصلنا منها ما يزيد على المئة عنوان حظي بعضها بالنشر ولايزال معظمها مخطوطاً».[43] ومن هذه المؤلَّفات ما بحث في مسائل تتعلق بـ«السياسة الشرعية» (كالماوردي، وأبي حامد الغزالي، وابن تيمية، وابن قيِّم الجوزية)، أو بـ«الفلسفة السياسية» (كالفارابي)، أو بـ«الآداب السلطانية» التي وضعت من كتَّاب الدواوين والفقهاء وبحثت في تنظيم إدارة الدولة على وجه العموم.[44] ومن أهم هذه المؤلَّفات، التي نقتصر هنا على مراجعة وتحليل منطلقاتها النظرية في أصول الحكم السياسي، هي ما وضعه الماوردي (364–450 هـ) في كتابه الشهير **الأحكام السلطانية**،[45] وما طرحه ابن تيمية (661–768 هـ) في كتابه **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**.[46] واختيارنا هذا يتأتى من محاولة إظهار تيارين أساسيين تكوّنا في تلك العصور القديمة، ومازال تأثيرهما الأيديولوجي حياً من حيث الجوهر إلى يومنا هذا. فبينما يمثل الماوردي التيار الامتثالي الوعظي في معالجة مسألة نظام الحكم في الإسلام، يجنح التيار الثاني، مُمَثَّلاً بابن تيمية، إلى طرح فكر سياسي إسلامي ينزع إلى السلفية الأصولية والجهادية كما سنرى.

تصورات الماوردي عن الحكم الإسلامي

1. وجوب الإمامة

ينطلق الماوردي، كغيره من أغلبية الفقهاء الذين سبقوه، من أطروحة وجوب الإمامة، حيث يقرر بأن «الإمامة موضوعةٌ لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا،

وعَقدها لمن يقوم بها في الأمة واجبٌ بالإجماع»، إلا أنه يعقِّب بأن هذا الوجوب مُختلَف عليه: فطائفة تقول بوجوبها «بالعقل لما في طباع العقلاء من التسليم لزعيم يمنعهم من التظالم ويفصل بينهم في التنازع والتخاصم، ولولا الولاة لكانوا فوضى مهملين، وهمجاً مضاعين»، أما الطائفة الأخرى فتقول بأن الإمامة «وجبت بالشرع دون العقل، لأن الإمام يقوم بأمور شرعية قد كان مجوزاً في العقل ألا يرد التعبد بها، فلم يكن العقل موجباً لها، وإنما أوجب العقل أن يمنع كل واحد نفسه من العقلاء عن التظالم والتقاطع، ويأخذ بمقتضى العدل في التناصف والتواصل، فيتدبر بعقله لا بعقل غيره، ولكن جاء الشرع بتفويض الأمور إلى وليه في الدين».

2. اختيار الإمام (= الخليفة)

يرى الماوردي بأن اختيار الإمام يمكن أن يتمَّ بطريقتين: الأولى، إما أن يقوم بها «من هو من أهلها»؛ أي من «أهل الجهاد وطلب العلم». وفي هذه الحالة ينبّه الماوردي إلى اختلاف «أهل العلم في ثبوت إمامته وانعقاد ولايته بغير عقد ولا اختيار؛ فذهب بعض فقهاء العراق إلى ثبوت ولايته وانعقاد إمامته وحمل الأمة على طاعته وإن لم يعقدها أهل الاختيار، لأن مقصود الاختيار تمييز المولّى وقد تميز هذا بصفته»؛ وذهب جمهور آخر من الفقهاء والمتكلمين إلى أن إمامته «لا تنعقد إلا بالرضا والاختيار، لكن يلزم أهل الاختيار عقد الإمامة له، فإن اتفقوا أتمّوا لأن الإمامة عقد لا يتم إلا بعاقد».

أما الطريقة الثانية، ففي حالة أنه «لم يقم بها أحد خرج من الناس فريقان: أحدهما أهل الاختيار حتى يختاروا إماماً للأمة، والثاني أهل الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة». ويسمي الماوردي الشروط التي يجب أن تتوافر في أهل الاختيار، وأهل الإمامة، فشروط أهل الاختيار ثلاثة: «العدالة الجامعة لشروطها»، و«العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيه»، وأخيراً «الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح». أما شروط أهل الإمامة فهي سبعة: العدالة، والعلم المؤدي إلى الاجتهاد، وسلامة الأعضاء والحواس، والرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير

المصالح، والشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة، وجهاد العدو، والنسب وهو أن يكون من قريش.

3. انعقاد الإمامة

يقول الماوردي بأن هناك وجهين لانعقاد الإمامة: فإما أن يتم من طريق اختيار أهل الحل والعقد للإمام، أو من طريق التداول في حالة وجود إمام سابق. ففيما يخص الوجه الأول لانعقاد الإمامة، يشير الماوردي إلى وجود الاختلاف في وجهات نظر الفقهاء في انعقاد الإمامة من قبل أهل الحل والعقد، ويسمي خمس طوائف: طائفة أولى تقول بأن الإمامة «لا تنعقد إلا بجمهور أهل العقد والحل من كل بلد ليكون الرضاء به عاماً والتسليم لإمامته إجماعاً»؛ وطائفة ثانية تقول بأن الإمامة تنعقد باختيار من حضر من أهل الحل والعقد (اقتداءً بخلافة أبي بكر)؛ وطائفة ثالثة من فقهاء البصرة تقول بأن الإمامة تنعقد بحضور خمسة على الأقل من أهل الحل والعقد وتنعقد على واحد منهم برضا الأربعة الآخرين (وذلك اقتداءً ببيعة أبي بكر وعمر)؛ وطائفة رابعة من علماء الكوفة تقول بأن الإمامة تنعقد بحضور ثلاثة من أهل الإمامة «يتولاها أحدهم برضا الاثنين ليكونوا حاكماً وشاهدين كما يصح عقد النكاح بولي وشاهدين»؛ وأخيراً طائفة خامسة تقول بأن الإمامة «تنعقد بواحد» وذلك اقتداءً بمبايعة العباس (عم الرسول) لابن عمه علي بن أبي طالب.

أما بالنسبة لآلية الاختيار وانعقاد الإمامة، فيعدد الماوردي عناصر هذه الآلية كالآتي:

- يجتمع أهل الحل والعقد ويتفحصون أحوال أهل الإمامة ويقدمون «للبيعة منهم أكثرهم فضلاً وأكملهم شروطاً ومن يسرع الناس إلى طاعته ولا يتوقفون عن بيعته، فإذا تعيَّن لهم من بين الجماعة من أداهم الاجتهاد إلى اختياره عرضوها عليه، فإن أجاب إليها بايعوه عليها وانعقدت ببيعتهم له الإمامة فلزم كافة الأمة الدخول في بيعته والانقياد لطاعته».
- إذا امتنع الشخص المختار من قبول الإمامة فلا «يجبر عليها لأنها عقد مراضاة واختيار لا يدخله إكراه ولا إجبار، وعُدل عنه إلى من سواه من مستحقيها».

- في حالة تكافؤ مرشحين للإمامة بالنسبة إلى شروطها، يقدم من هو أكبر سناً إلا إذا لم يكن ذلك شرطاً؛ «ولو كان أحدهما أعلم والآخر أشجع رُوعِي في الاختيار ما يوجبه حكم الوقت، فإن كانت الحاجة إلى فضل الشجاعة أدعى لانتشار الثغور وظهور البغاة كان الأشجع أحق، وإن كانت الحاجة إلى فضل العلم أدعى لسكون الدهماء وظهور أهل البدع كان الأعلم أحق». وفي هذا السياق يتكلم الماوردي عن إمكانية النزاع بين أهل الشورى حول عقد الخلافة على المرشحين، ويعدّه غير مكروه شرعاً اقتداءً بالسلف، وفي هذه الحالة «يقرع بينهما ويقدم من قرع منهما».

ويشير الماوردي إلى اختلاف آراء الفقهاء في إمكانية انعقاد الإمامة لأكثر من إمام لتعدد الدول الإسلامية: فالرأي الأول يقول: «لا يجوز أن يكون للأمة إمامان في وقت واحد»، ولكنهم اختلفوا في تحديد الإمام منهما في حالة حدوث ذلك: «فقالت طائفة هو الذي عقدت له الإمامة في البلد الذي مات فيه من تقدمه لأنهم بعقدها أخص وبالقيام بها أحق، وعلى كافة الأمة في الأمصار كلها أن يفوّضوا عقدها إليهم ويسلّموها لمن بايعوه لئلا ينتشر الأمر باختلاف الآراء وتباين الأهواء». والرأي الثاني يقول بأنه «على كل واحد منهما أن يدفع الإمامة عن نفسه ويسلمها إلى صاحبه طلباً للسلامة وحسماً للفتنة ليختار أهل العقد أحدهما أو غيرهما». والرأي الثالث يقول بدوره بأنه يجب أن «يقرع بينهما دفعاً للتنازع وقطعاً للتخاصم فأيهما قرع كان بالإمامة أحق». أما الرأي الرابع فأجاز وجود إمامين أو أكثر في بلدين أو عدة بلدان إسلامية.

ويعقّب الماوردي على هذه الآراء: «والصحيح في ذلك وما عليه الفقهاء المحققون أن الإمامة لأسبقهما بيعة وعقداً [...]، فإذا تعين السابق منهما استقرت له الإمامة وعلى المسبوق تسليم الأمر إليه والدخول في بيعته». ولكن في حالة ادعاء كل منهما بالأسبقية في إمامته يتم الكشف عن ذلك، فإذا لم يُفضِ هذا الكشف عن حقيقة الأمر، «يستأنف أهل الاختيار عقدها لأحدهما، فلو أرادوا العدول بها عنهما إلى غيرهما، فقد قيل بجوازه لخروجهما عنها، وقيل لا يجوز لأن البيعة لهما قد صرفت الإمامة عمن عداهما ولأن الاشتباه لا يمنع ثبوتها في أحدهما».

أما ما يخص الوجه الثاني لانعقاد الإمامة، وهو تداول الإمامة بأن يعهد الإمام من قبل لإمام من بعده، فينطلق الماوردي من جواز انعقاد الإمامة بعهد من الإمام السابق إن وجد، وذلك بطريقتين صح جوازهما: الطريقة الأولى، أن يعقد الإمام في حياته لمن يرى فيه الصلاح لهذا المنصب، ويحق له «أن ينفرد بعقد البيعة له وبتفويض العهد إليه، وإن لم يستشر فيه أحداً من أهل الاختيار»، وذلك بشرط ألا يكون «ولداً ولا والداً» له، ويستشهد بعهدة أبي بكر لعمر في هذا الأمر. والطريقة الثانية، أن يعهد الإمام لجماعة من أهل الشورى تنصيب الإمام الجديد بعد وفاة الأول، وهنا لا تُعدّ موافقة أهل الحل والعقد ضرورية لعقد البيعة، ويستشهد بما قام به الخليفة عمر قبل وفاته.

ولكن الماوردي ينبّه إلى الاختلاف في الرأي بين الفقهاء حول ضرورة أن يحوز المعهود إليه بتولي الإمامة على رضا أهل الحل والعقد عند بيعته أو عدمها. ولكنه يعود ليقول رأيه بوضوح: «والصحيح أن بيعته منعقدة وأن الرضا بها غير معتبر»، وذلك «لأن بيعة عمر رضي الله عنه لم تتوقف على رضا الصحابة».

أما إذا أراد الإمام الراحل عقد البيعة لولده أو أبيه، فينبّه الماوردي إلى اختلاف الفقهاء في جواز ذلك، وهم على ثلاثة مذاهب: المذهب الأول، يقول: «لا يجوز أن ينفرد بعقد البيعة لولد ولا لوالد حتى يشاور فيه أهل الاختيار فيرونه أهلاً لها فيصح منه حينئذ عقد البيعة له لأن ذلك منه تزكية له تجري مجرى الشهادة؛ وتقليده على الأمة يجري مجرى الحكم وهو لا يجوز أن يشهد لوالد ولا لولد ولا يحكم لواحد منهما للتهمة العائدة إليه بما جُبل من الميل إليه». والمذهب الثاني، يقول: «يجوز أن ينفرد بعقدها لولد ووالد لأنه أمير الأمة نافذ الأمر لهم وعليهم، فغلب حكم المنصب على حكم النسب ولم يجعل للتهمة طريقاً على أمانته ولا سبيلاً إلى معارضته وصار فيها كعهده بها إلى غير ولده ووالده» «ولأخيه ومن قاربه من عصبته ومناسبيه». أما المذهب الثالث فيقول: «أنه يجوز أن ينفرد بعقد البيعة لوالده ولا يجوز أن ينفرد بها لولده؛ لأن الطبع يبعث على ممايلة الولد أكثر مما يبعث على ممايلة الوالد، ولذلك كان كل ما يقتنيه في الأغلب مذخوراً لولده دون والده».

4. تعيين أهل الاختيار وأهل العهد

يقول الماوردي: «يجوز للخليفة أن ينص على أهل الاختيار كما يجوز له أن ينص على أهل العهد، فلا يصح إلا اختيار من نص عليه كما لا يصح إلا تقليد من عهد إليه لأنهما من حقوق خلافته». ويضيف أنه «يحق للخليفة أن يعهد لأكثر من شخص بولاية العهد، وذلك بقوله: "بعدي فلان فإن مات فالخليفة بعد موته فلان فإن مات فالخليفة بعده فلان"، جاز وكانت الخلافة متنقلة إلى الثلاثة على ما رتَّبها». ولا يجوز أن يُخالَف هذا الترتيب إلا بأن يتنازل أحدهم عن الخلافة طوعاً.

5. إطاعة أولي الأمر

يقرر الماوردي بأن على العامة من المسلمين إطاعة أولي الأمر، بدءاً من الإمام أو الخليفة وانتهاءً بمن وُلِّي على أمور الناس في أدنى درجة في السلّم الهرمي للسلطة، ويستشهد في الآية 59 من سورة النساء: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُم﴾، ويستشهد أيضاً في حديث للرسول يقول فيه: «سَيَلِيكُم بَعْدِي وُلَاةٌ فيَليكم البرُّ ببِرِّه، ويليكُم الفَاجِرُ بِفُجُورِه، فَاسْمَعُوا لهم وأَطِيعُوا في كُلِّ مَا وَافَقَ الحق، فإن أحسنوا فَلكُم ولهم، وإن أساءُوا فَلَكُم وعَلَيهِم»، ويستخلص الماوردي من أن «طاعة أولي الأمر» فرض على المسلمين «وهم الأئمة المتأمِّرون علينا».

تصورات ابن تيمية عن السياسة الشرعية

1. وجوب الإمامة

ينطلق ابن تيمية كالماوردي أيضاً من وجوب الإمامة (= الخلافة)، وذلك اعتماداً على الآيتين 58 و59 من سورة النساء، ليشرح «جوامع من السياسة الإلهية والإنابة النبوية، لا يستغني عنها الراعي والرعية، اقتضاها من أوجب الله نصحه من ولاة الأمور». فالآية الأولى[47] نزلت «في ولاة الأمور»، أما الآية الثانية[48] فنزلت «في الرعية من الجيوش وغيرهم»؛ والولاية «هي أمانة، والحكم يكون بالعدل».

2. ولاة الأمور وواجبهم الأساسي

يمثل ولاة الأمور عند ابن تيمية الخليفة أولاً، ومن ثمَّ «المستحقين للولايات» من الأمراء والقضاة وأمراء الأجناد، إلى نهاية التراتب الهرمي من عرفاء القبائل والأسواق والدهاقين (رؤساء القرى). وعلى هؤلاء جميعاً واجب أساسي هو اختيار الأصلح، وإن تعذَّر ذلك، فالأمثل من المُرشَّحين لتولي منصب ما.

3. استعمال الأصلح

يقرر ابن تيمية بأن «على وليِّ الأمر أن يولِّي على كل عمل من أعمال المسلمين، أصلح من يجده لذلك العمل»، ويستشهد بأحاديث عن الرسول وأقوال لعمر بن الخطاب، مفادها أن «مَنْ وَلِيَ مِنْ أَمرِ المسلمينَ شَيئاً، فَوَلَّى رجلاً وَهُوَ يَجِدُ مَنْ هُوَ أَصلَحُ لِلمسلمينَ مِنهُ فَقد خانَ اللهَ ورَسُولَه والمؤمنين». ويضع ابن تيمية بعض تلك الشروط، التي على أولي الأمر التقيد بها عند اختيارهم للأصلح: فلا يحق لأولي الأمر أن يولوا رجلاً «لمودة أو قرابة بينهما»، «ولا يقدم الرجل لكونه طلب الولاية» أو كان له سبق في طلبها، أو بسبب «صداقة بينهما»، أو لانتمائه «إلى مذهب أو طريقة أو جنس أو رشوة يأخذها منه أو لضغن في قلبه على الأحق أو عداوة بينهما».

4. تعريف الأصلح وآلية التعرُّف إليه

يعرِّف ابن تيمية الأصلح اعتماداً على ركني الولاية: القوة والأمانة. فالقوة تتجسد «في كل ولاية بحسبها»؛ أي الكفاءة (باللغة الحديثة) في الاختصاص والقدرة على «الحكم بين الناس بالعدل»، والقدرة «على تنفيذ الأحكام». أما الأمانة فتتجسد في «خشية الله» و«ترك خشية الناس»، «وألا يشتري بآياته ثمناً قليلاً». أما بصدد آلية التعرُّف على الأصلح فيقترح ابن تيمية تطبيق قاعدة تحديد «مقصود الولاية» و«طريق المقصود»: «فإذا عُرفت المقاصد والوسائل تمَّ الأمر».

5. اختيار الأمثل فالأمثل في حالة تعذر إيجاد الأصلح

أما في حالة تعذر إيجاد الأصلح لتسلم منصب ما، فعلى صاحب الأمر (الخليفة، ومن ثم أصحاب الأمر، حسب التراتب الهرمي) اختيار الأمثل فالأمثل، «وإذا فعل ذلك بعد الاجتهاد التام، وأَخْذه للولاية بحقها، فقد أدى الأمانة، وقام بالواجب في هذا، وصار في هذا الموضع من أئمة العدل والمقسطين عند الله، وإن اختل بعض الأمور بسبب من غيره، إذا لم يمكن إلا ذلك».

6. أولوية الأكفأ مع قلة الصلاح مقابل الأصلح مع قلة القوة والكفاءة

يفطن ابن تيمية إلى حقيقة «قلة اجتماع الأمانة والقوة في الناس»، لذا يقرر بأن الاختيار يجب أن يقع على المرشحين لتولي منصب ما على أساس القاعدة التي تقول بالأنفع للمسلمين لتأدية مهمته. ويأتي بمثل اختيار أمير للجند: ففي هذه الحالة يجب أن يتم اختيار الشخص الذي يتمتع بالقوة على حساب الأمانة، لأن قيادة الجيوش لتحقيق النصر على الأعداء هي أنفع للمسلمين من أن يكون هذا المسؤول يتمتع بالأمانة ولكنه لا يملك القوة (الكفاءة) الكافية لتحقيق النصر العسكري. أو بكلمة أخرى، يفضل اختيار القائد العسكري الذي يتمتع بالقوة مع قلة الأمانة (ولو كان فاجراً)، على غيره من المرشحين، الذين يتمتعون بالأمانة الكافية ولكنهم ضعيفو القوة. يقول ابن تيمية: «فإذا تعين رجلان أحدهما أعظم أمانة، والآخر أعظم قوة، قُدِّم أنفعهما لتلك الولاية وأقلهما ضرراً فيها، فيقدم في إمارة الحرب الرجل القوي الشجاع، وإن كان فيه فجور فيها، على الرجل الضعيف العاجز، وإن كان أميناً». ويشرح ذلك استناداً إلى الإمام أحمد بن حنبل، قائلاً: «أما الفاجر القوي، فقوته للمسلمين، وفجوره على نفسه، وأما الصالح الضعيف فصلاحه لنفسه، وضعفه على المسلمين، فيُغزى مع القوي الفاجر». ويأتي بمثل استعمال الرسول لخالد بن الوليد على الحرب، مع أنه كان حديث عهد بالإسلام ولكنه قوي ومحنك عسكرياً، في حين أن الرسول رفض أن يولي أبا ذر الغفاري، الذي كان أكثر أمانة وصدقاً

ولكنه ضعيف الشخصية. أما في حالة تكافؤ المرشحَين في القوة والأمانة فتتم القرعة بينهما. يقول ابن تيمية في هذا الصدد: «فإذا تكافأ رجلان، أو خفي أصلحهما أُقرع بينهما».

7. العلاقة بين العامة من الناس (الرعيَّة) والولاة

ينطلق ابن تيمية في تحديده للعلاقة بين العامة من الناس (الرعيَّة) والولاة من حديث منقول عن الرسول حيث يقول فيه: «كُلُّكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته، فالإمام الذي على الناس راعٍ وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة راعية في بيت زوجها، وهي مسؤولة عن رعيتها، والولد راعٍ في مال أبيه، وهو مسؤول عن رعيته، والعبد راعٍ في مال سيده، وهو مسؤول عن رعيته، ألا فكلُّكم راعٍ وكُلُّكُم مسؤولٌ عن رَعِيَّتِهِ». ومن هنا يستخلص ابن تيمية بأن «الوالي راعٍ على الناس بمنزلة راعي الغنم». فالناس هم «الخلق» و«عباد الله»، أما الولاة فهم «نواب الله على عباده، وهم وكلاء العباد على أنفسهم، بمنزلة أحد الشريكين مع الآخر، ففيهم معنى الولاية والوكالة».

استخلاصات نقدية حول أطروحات الماوردي وابن تيمية

ينطلق كلٌّ من الماوردي وابن تيمية، وغالبية الفقهاء من قبلهما، من عدة مسلمات أساسية في عملية التنظير لحكم إسلامي، يمكن تلخيصها وقراءتها نقدياً كما يأتي:

- وجوب وضرورة قيام الدولة لترعى مصالح الناس دينياً ودنيوياً. وتأخذ بهذا الرأي «الأكثرية الساحقة من متكلِّمي الإسلام. وقد تطرف الشيعة – ما خلا الزيدية – فجعلوا الإمامة من أصول الدين».[49] ولكننا نلاحظ بأنه حتى في هذه المسلَّمة البديهية يوجد اختلاف بين الفقهاء في استقراء هذا الوجوب: أهو بالعقل (ينحو الماوردي إلى ذلك كما يظهر)، أم يمليه الشرع دون العقل (وهو رأي ابن تيمية). وهناك فريق من الخوارج والمعتزلة يجعل وجوب الدولة متوقفاً على منع «التظالم وحمل الناس على إنصاف بعضهم بعضاً. فإذا كف الناس عن الظلم وتناصفوا استغنوا عن الإمام».[50]

- تقوم هذه الدولة الدينية بصيغة الخلافة (أي الإنابة النبوية) لتطبيق التعاليم الإلهية (أي الشريعة الإسلامية)، حيث تجسِّد هذه الأخيرة دستورها غير القابل للتبديل أو التغيير من حيث المبدأ، ولو أنه يتم الإقرار بإمكانية التأويل والاجتهاد من خلال ضوابط فقهية معينة. هذا يعني باللغة السياسية الحديثة أن نظام الحكم الإسلامي هو ثيوقراطي.

- يقف على رأس سلطة الدولة إمام أو خليفة، حيث يجب أن تتوافر فيه صفات أخلاقية إسلامية، إلى جانب ضرورة نسبه إلى قريش، كما ذكرها الماوردي آنفاً، ويجب أن يكون «الأصلح» أو «الأمثل» بين أقرانه (حسب تعبير ابن تيمية)، ويتم اختياره من وسط «أهل الإمامة» (أو أهل العهد) فقط؛ أي من وسط نخبة إسلامية من نسب قريش، وذلك من طرف «أهل الاختيار» أو «أهل الحل والعقد»، أو من طريق التداول في حالة وجود إمام سابق والذي له الحق في تعيين خلفه كولي للعهد. وفي حالة انعقاد إمامته تناط به جميع السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية. وبصرف النظر عن اختلاف الفقهاء في تفاصيل انعقاد الإمامة إلى حدِّ التضارب أحياناً، كما ذكرها الماوردي بنفسه (انظر ما سبق)، يمكن وصف هذا النوع من الحكم السياسي، الذي يحصر الترشيح والبيعة لأعلى منصب في الدولة في نخبة صغيرة معينة ومنح صاحبه؛ أي الخليفة، سلطات مطلقة في توجيه السياسة وممارسة الحكم، بأتوقراطية (Autocracy)[51] نخبوية؛ أي حكم فردي مطلق، حسب مصطلحات العلوم السياسية الحديثة. وما يؤكد وصفنا هذا، علاوة على ما تقدَّم، هو عدم الإشارة إلى وجود أية سلطة رقابية تحدُّ أو تقيِّد أفعال الخليفة إلاَّ التزامه النظري في تطبيق الشريعة الإسلامية، «إلا أنه لم تكن هناك وسيلة عملية لمحاسبته، إذ لم توضع أية أساليب لوضع هذه المحاسبة موضع التنفيذ».[52] أمَّا دور ما يسمى نخبة «أهل الحل والعقد»، التي أنيط بها مبايعته، فيمكن تحييدها بسهولة في واقع الحال من خلال حقه المُصان شرعياً في تعيين أعضائها بنفسه، هذا علاوة على اختلاف الفقهاء حول اختصاصها (انظر ما سبق).

- يقف في المرتبة الثانية على رأس السلطة «أهل الإمامة»أو (أهل العهد)، الذين يُختار من بينهم الإمام أو الخليفة. وهؤلاء يجب أن يكون نسبهم في قريش، ويجب أن يتمتعوا بصفات أخلاقية إسلامية وقدرات مميَّزة، كما ذكرها الماوردي آنفاً. وحسب هذا الأخير، يحق للخليفة أن يسمي أو يعين هؤلاء كمرشحين للحكم من بعده.

- تقف في المرتبة الثالثة على رأس السلطة هيئة تسمى «أهل الاختيار» أو (أهل الحل والعقد) لتلعب دور «البرلمان» في لغتنا الحديثة، إن جاز التعبير. ولكن هذا «البرلمان» لايتم انتخابه من قبل الشعب، بل بالتعيين. وهذا التعيين يتفق عليه «أولو الأمر» والفقهاء من خلال تواتر تقليدي أو يتمُّ من قبل الخليفة إن وجد، وذلك على أساس شروط نظرية (فقهية) وسلفية (اقتداءً بالسلف)، حيث تختلف آراء الفقهاء حول دورهم، كما ذكرنا آنفاً.

- وبعد هذه الهيئات الثلاث، التي تقف تراتبياً على رأس السلطة، هناك جمع غفير من «أولي الأمر» يشكِّلون جسم السلطة وأعضاءها، ويقفون في اصطفاف هرمي، كلٌّ على رأس فريق عمل في مجال اختصاصه؛ من أمراء الولايات والأجناد (الجيوش والوحدات العسكرية)، والقضاة، إلى نهاية التراتب الهرمي من عرفاء القبائل والأسواق والدهاقين، حيث يجسدون جميعهم الجهاز التنفيذي لسلطة الدولة باللغة الحديثة. وهؤلاء يجب-على المستوى النظري- أن يتم تعيينهم في مناصبهم من طرف الخليفة أو أمراء الولايات على أساس اختيار الأصلح، وإن تعذَّر ذلك فالأمثل من المُرشَّحين لتولي منصب ما (ابن تيمية). ومن خلال هؤلاء يتم تنفيذ سياسة سلطة الدولة العليا.

- أمَّا ما يُسمى «الشعب» باللغة الحديثة، فلا وجود له في التصورات السياسية لفقهاء العصور الإسلامية الوسيطة كالماوردي وابن تيمية. وعوضاً عن الشعب يجري الحديث عن «العامة من الناس أو المسلمين» مقابل «الخاصة» أو بالأحرى عن «الرعيَّة» مقابل «الراعي»، حيث تُعدّ الرعيَّة بمنزلة «الغنم» (حسب تعبير ابن تيمية)،

الذي يرعاهُ الراعي وهو الإمام أو الخليفة أو أولو الأمر من بعده. ودور الرعية يقتصر على تقديم الطاعة لأولي الأمر، وهو واجب عليهم اعتماداً على الآية 59 من سورة النساء، المستشهد بها سابقاً، وعلى أحاديث منقولة عن الرسول كما ذكر بعضها الماوردي وابن تيمية، التي سنأتي على ذكر بعضها لاحقاً مع الإحالة إلى مراجع أخرى.

وفي سياق التعليق على كتاب الماوردي، يقول هادي العلوي، بأنّ «الأحكام السلطانية تتردد ما بين السياسة العملية للدولة، التي يكتب الفقيه في عهدها، وما بين المبادئ الشرعية التي ينهض عليها الفقه. والمنحى النظري (الشرعي) هو الغالب لأن الدولة الإسلامية بعد الخلفاء الراشدين لم تتقيد بأحكام الشريعة، إلا في القضاء الذي بقي يُدار وفق الشريعة فيما لا يمس سياسة الدولة ومصالح أربابها [...] فالأحكام السلطانية هي في مجملها مطالب أكثر منها وقائع»، وهي محاولة توفيقية «بين حاجات السياسة العملية للحاكم وبين مبادئ العدل».[53]

إن الأمر عند فقهاء السياسة الشرعية أو فقه السياسة يدور أساساً حول شخص الخليفة: «مَن له الحق في الخلافة، أو مَن الخليفة الشرعي، وكيف يعيّن المسلمون هذا الخليفة أو الأمير المسؤول عن قيادتهم ويختارونه، وما صلاحيات هذا الخليفة، وحدود سلطته على الجماعة، وما واجباته تجاه الرعية، وما حقوق الرعية عليه، وما الشروط التي توجب إطاعته، وتلك التي تبرر عزله أو خلعه».[54] صحيح أن أغلب الفقهاء انطلقوا، كما ذكرنا، من ضرورة وجود الدولة التي تلتزم بالشريعة الإسلامية قولاً على الأقل، ولو أنها لم تحتكم إليها فعلياً في الواقع المعيش. ولكنهم لم يمارسوا التنظير حول ماهية هذه الدولة واكتفوا بنعتها بالإسلامية، ولم يبحثوا في طبيعة نظام الحكم وتداول السلطة وآليات عمل مؤسساتها وفق اجتهادات تشريعية مستنبطة من القرآن والسنَّة، وذلك لضبط عملها في تحقيق المثُل الإسلامية العليا كالعدل والمساواة إلى آخره. ولم تطرح المسائل للنقاش حول الكيفية التي على الدولة أن تتعامل من خلالها لحل إشكالات تتعلق بقضايا خلافية بين

المذاهب الفقهية في تفسير وتأويل الأحكام الشرعية. هذه الأمور وغيرها تركت لأهواء إمام المسلمين؛ أي الخليفة، في تبنّي صيغة عقائدية معينة، كما فعل المأمون والمعتصم في جعل الاعتزال المذهب الرسمي للدولة، أو الخليفة القادر بالله، الذي ألزم الناس بالمذهب الحنبلي، وكان من تبعات ذلك فعلياً، اضطهاد أصحاب المذاهب الأخرى.[55] بل إن البحث في مسألة الاستخلاف والبيعة بقي رهينة النقل عن ممارسات السلف التي كانت متنوعة، كما سنرى في الفصل الرابع.

أمَّا فيما يتعلق بمسألة شرعية الخروج على الخليفة وخلعه في حالة بسط طغيانه وانحرافه عن تطبيق الشريعة الإسلامية، فهناك رأيان مختلفان لدى الفقهاء في معالجتها: الرأي الأول الذي مثَّله أغلبية الفقهاء الامتثاليين (Conformists) كالماوردي، يقول بوجوب طاعة الحكام ولو خرجوا عن تطبيق الشريعة، وذلك درءاً للفتنة وانتشار الفوضى وهدر دماء المسلمين.[56] وهم يعتمدون في دعم موقفهم على آيات قرآنية كالآية 59 من سورة النساء المذكورة سابقاً، التي تأمر بإطاعة أولي الأمر، وعلى أحاديث نبوية، نذكر منها على سبيل المثال: «عن حذيفة بن اليمان، قال رسول الله: يكون بعدي أئمة لايهتدون بهداي ولايستنّون بسنتي. قلت كيف أصنع إن أدركت ذلك؟ قال: تسمع وتطيع للأمير وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك» (صحيح مسلم).[57]

الرأي الثاني تقول به جملة من الفقهاء الأصوليين غير الامتثاليين (Non-conformists) كابن تيمية، الذين حرصوا على وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية اقتداءً بالقرآن وسنة الرسول والخلفاء الراشدين، والذين وقفوا تاريخياً إلى جانب بعض المعارضات الدينية ضد الخلافة. وهؤلاء يعتمدون أيضاً في تأكيد رأيهم على آيات قرآنية وأحاديث نبوية «تدعو إلى المعارضة وعدم طاعة السلطة الجائرة»، ومنها على سبيل المثال: «من رأى منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان» (عن **جامع الأصول** لابن كثير).[58] ويعبر ابن تيمية عن هذا الموقف عندما يقول: «فمن عدَل عن الكتاب قُوِّم بالحديد، ولهذا كان قوام الدين بالمصحف والسيف»،[59] أو

بكلمات أخرى منقولة عنه: «كل طائفة خرجت عن شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة المتواترة فإنه يجب قتالها باتفاق أئمة المسلمين وإن تكلمت بالشهادتين».[60] ومن المعروف أن الخوارج، خاصة الأزارقة منهم، إلى جانب فقهاء آخرين من وسط المعتزلة، كانوا يشاطرون الرأي في القيام ضد الخليفة أو الإمام إذا خرج عن تطبيق الشريعة أو اقترف إحدى الكبائر.[61]

وباختصار يمكن القول، إن تصورات الفقهاء المسلمين لنظام حكم إسلامي (بصرف النظر عن انتماءاتهم المذهبية والمصلحية)، انطلقت أساساً من مسلَّمات أخلاقية إيمانية أو ميتافيزيقية لما يجب أن يكون الإنسان عليه وليس لما هو كائن، وركَّزت بوصلتها على التنظير لدولة دينية (ثيوقراطية وأتوقراطية في الآن معاً) تعتمد «الشريعة الإسلامية» دستوراً لها. ومن اللافت للنظر -كما يقول عبدالله العروي- أن ابن تيمية مثلاً «لا يتكلم عن الخلافة بقدر ما يهتم بشيء واحد هو تطبيق الشرع. [و] يعني بالدولة الإسلامية دولة الشرع ولا شيء سواها».[62] بهذا بقيت هذه التصورات رهينة النقل عن السلف وإملاءات التاريخ الواقعي المعيش بكل تناقضاته، ولم ترقَ إلاّ نادراً إلى مرحلة الإبداع على مستوى قراءة النص القرآني والسيرة النبوية في ضوء متطلبات التطور التاريخي آنذاك بكل جوانبه ومراحله. ومن هنا ظهر شرخ كبير بين تصورات الفقهاء عن نظام حكم إسلامي وبين واقع الدولة الإسلامية التي نشأت بعد وفاة الرسول، واستمر وجودها إلى نهاية الحكم العثماني، حيث كانت الممارسة السياسية لجميع الخلفاء والسلاطين المتعاقبين على إدارة دفَّة تلك الدولة أبعد ما تكون عن «السياسة الشرعية» (مع بعض الاستثناءات أيام حكم الخلفاء الراشدين، والخليفة الأموي عمر بن عبدالعزيز)، التي نظَّر لها الفقهاء الأقدمون.

اجتهادات حديثة في التنظير لحكم إسلامي

أما في العصر الحديث، فقد التقط مفكرون إسلاميون البذور المذكورة في التاريخ العربي-الإسلامي لفكر سياسي، وذلك كردّ فعل على مرحلة انحطاط الإمبراطورية العثمانية، وانهيارها لاحقاً بُعيد نهاية الحرب العالمية الأولى، وظهور التقدم والتفوق

الأوربي على جميع الصعد، الذي أدى إلى وضع معظم المناطق العربية تحت نير الهيمنة الاستعمارية. ويرى شمس الدين الكيلاني تشابهاً في ظروف نشأة نظرية الخلافة على يد الماوردي، وظروف نشأة نظرية الدولة الإسلامية في العصر الحديث؛ فما يجمعهما -برأيه- هو مظاهر الأزمة التي كانت تحيط بالخلافة في الحالتين، «فإذا كانت نظرية الخلافة قد ظهرت كردة فعل على ضعف مؤسسة الخلافة بعد إمساك البويهيين ومن بعدهم السلاجقة بالسلطة، فإن "نظرية الدولة الإسلامية" وما تبعها من حديث عن أن "الإسلام دين ودولة" أبصرت النور إثر زوال الخلافة في تركيا وإعلان الجمهورية عام 1922».[63]

وفي سياق ردة الفعل المذكورة أعلاه، تبلورت في سياق البحث عن أصول ومفاهيم إسلامية لصوغ نظرية في مسألة نظام حكم إسلامي، ثلاثة تيارات أساسية أخذ كل منها منحىً يختلف عن الآخر، بالرغم من خلفيتها السلفية المشتركة (هنا نغضّ الطرف عن وجهات النظر المتعددة ضمن كل تيار، لخروج ذلك عن إطار وصلب هذه الدراسة). ونعرض فيما يأتي لكل تيار منها.

اجتهادات التيار السلفي-الإصلاحي النخبوي في عصر النهضة العربية

إلى جانب ما أتى به رواد الإصلاح الديني،[64] الذين مثَّلوا التيار السلفي-الإصلاحي النخبوي في خضم عصر النهضة العربية (منذ منتصف القرن التاسع عشر حتى نهاية الحرب العالمية الأولى وانهيار الخلافة العثمانية)، من اجتهادات تجديدية في مجالات الفقه الإسلامي وتفسير النص القرآني، يجب أيضاً ذكر سعيهم للاجتهاد في المجال السياسي ليس فقط من خلال نشاطهم ودعوتهم إلى مقاومة الاستعمار الخارجي (كالأفغاني مثلاً) والاستبداد الداخلي (كالكواكبي على وجه الخصوص)، إنما أيضاً في تطوير تصوّر عن نظام حكم إسلامي يأخذ في الحسبان مقتضيات العصر الحديث ومستجداته آنذاك. وبهذا أحدثوا «قطيعة مع الفكر السياسي الإسلامي التقليدي في صيغتيه التاريخيتين والنظريتين اللتين تبدَّى بهما في العصر الوسيط: الآداب السلطانية والسياسة الشرعية»، ومن هنا «لم يكن الإصلاحيون النهضويون معنيين بالتفكير في نظام الخلافة والإمامة شأن كتّاب

الدواوين وفقهاء السلطان، بل كانوا مشدودين إلى هاجس سياسي مختلف تمام الاختلاف: بناء دولة وطنية حديثة على نمط دول أوربا التي ألحقت عساكرها هزائم بجيوش العرب والمسلمين».[65]

ومع ذلك لم يتنازل الإصلاحيون عن جميع مفردات السياسة الشرعية الوسيطة، إنما طوَّعوها لخدمة هدفهم، وذلك بتحميلها مضامين ليبرالية حديثة. فمثلاً قاموا بمحاولة اجتهادية للتوفيق بين مبدأ الشورى الإسلامي، والديمقراطية كنظام حكم أفرزته الحداثة الأوربية. فلقد رأوا في الديمقراطية «الترجمة الحديثة» لمبدأ الشورى «أو الأداة والآلية المناسبة لتطبيق مبدأ الشورى، ووسيلة فعّالة للتعبير الواقعي عنه، وهو ما نراه بشكل خاص عند عبدالرحمن الكواكبي، ومحمد عبده، اللذين شدّدا على حقيقة أن الإسلام لا يعترف بوجود "سلطة دينية" تتوسط علاقة الفرد بالخالق، وتفرض وصايتها على الجماعة في حكمها لنفسها، وبالتالي فقد استنتجوا أن السلطة السياسية، هي سلطة مدنية أساساً، تستمد شرعيتها من الأمة/ الجماعة، وأن رأس هذه السلطة: إماماً أو حاكماً يعود إلى الأمة أمر انتخابه وعزله».[66]

ففي مسألة الشورى يقول محمد عبده بأنها «من الأمور الشرعية الواجبة، فمن رامها فقد رام أمراً شرعياً، قضت به الشريعة وحتّمته على الحاكم والمحكوم جميعاً»، ويستطرد قائلاً بأنه من المعلوم «أن الشرع لم يجئ ببيان كيفية مخصوصة لمناصحة الحكام، ولا طريقة معروفة للشُّور عليهم، كما لم يمنع كيفيةً من كيفياتها الموجبة لبلوغ المراد منها، فالشورى واجب شرعي، وكيفية إجرائها غير محصورة في طريق معين، فاختيار الطريق المعين باقٍ على الأصل والجواز، كما هو القاعدة في كل ما لم يرد نص بنفيه أو إثباته». ويتابع محمد عبده شرحه مشيراً بشكل غير مباشر إلى أن أوربا اقتبست من المسلمين مبدأ الشورى وترجمته إلى مؤسسات ديمقراطية، عندما يقول: «ندب لنا أن نوافق في كيفية الشورى ومناصحة أولياء الأمر الأممَ التي أخذت الواجب نقلاً عنا، وأنشأت له نظاماً مخصوصاً، متى رأينا في الموافقة نفعاً، ووجدنا منها فائدة تعود على الأمة والدين، وإلا اخترنا من

الكيفيات والهيئات ما يلائم مصالحنا، ويطابق منافعنا، ويثبّت بيننا قواعد العدل وأركانه، بل وجب علينا إذا رأينا شكلاً من الأشكال مجلبةً للعدل أن نتخذه ولانعدل عنه إلى غيره».[67]

وفي تعليق له حول مكانة السلطان أو الخليفة عند المسلمين، يؤكد محمد عبده، أن هذا الأخير «ليس بالمعصوم. ولا هو مهبط الوحي، ولا من حقه الاستئثار في تفسير الكتاب والسنة»، ويضيف، بأن «الأمة أو- نائب الأمة- هو الذي ينصبه، والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها، فهو حاكم مدني من جميع الوجوه».[68] وينبّه محمد عبده في هذا السياق، إلى أنه «لا يجوز لصاحب النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الأفرنج (تيوكراتيك)؛ أي سلطان إلهي [...]»، والذي كان سائداً في أوربا في القرون الوسطى، والذي تجاوزه «التمدن الحديث»، حيث فصل «بين السلطة الدينية والسلطة المدنية، فترك للكنيسة حق السيطرة على الاعتقاد والأعمال فيما هو من معاملة العبد لربه»، بينما «خوَّل السلطة المدنية حق التشريع في معاملة الناس بعضهم لبعض وحق السيطرة على ما يحفظ نظام اجتماعهم، في معاشهم لا في معادهم». ويؤكد عبده من جهته أنه «ليس في الإسلام سلطة دينية، سوى سلطة الموعظة الحسنة، والدعوة إلى الخير، والتنفير عن الشر».[69] بهذا ينفي محمد عبده أية سلطة دينية (بمعنى السيطرة) في الإسلام، أكانت من طرف الخليفة أم من رجال الدين، حيث يؤكد أخيراً ذلك بالقول: وكما أن الإسلام لم يمنح للخليفة أية سلطة دينية فإنه «لم يجعل» أيضاً لرجال الدين (كالقاضي والمفتي وشيخ الإسلام) «أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهي سلطة مدنية قررها الشرع الإسلامي ولا يسوّغ لواحد منهم أن يدّعي حق السيطرة على إيمان أحد، أو عبادته لربه، أو ينازعه في طريق نظره».[70]

من هذه المنطلقات الفكرية لمحمد عبده وأصحابه، يمكن القول بأنهم وصلوا إلى نتيجة أن الدولة المدنية الحديثة، كما قامت في الغرب الأوربي، لا تتعارض مع الإسلام على العموم، وأنه يمكن الاستفادة من آليات عملها مع الحفاظ على قيم الإسلام ومبادئه. ولذا

بذل قادة هذا التيار السلفي-الإصلاحي كل نشاطاتهم الفكرية لإقامة «الدليل على أن الإسلام ما كان ليتنافى مع الحداثة، بل إنه هو رائدها والممهد لها، وأن المسلمين هم من حادوا عن روح الإسلام وفلسفته فسقطوا في الجهل والتشاحن والتطاحن».[71] ومن هنا نفهم تركيزهم على الإصلاح الديني، والمنطلِق من إعادة تأويل النصوص القرآنية أو سنَّة الرسول على أساس حداثي أو عقلاني، مع التذكير بالقيم والسلوكيات الإسلامية التي كانت سائدة في صدر الإسلام.

إذاً لقد ربط رواد هذا التيار بين ضرورة الانخراط في الحداثة كإفراز فكري لعصر التنوير الأوربي من جهة، والقيام بإنجاز عملية الإصلاح الديني والسياسي من جهة أخرى دون اللجوء إلى طرح فكرة العلمانية بصراحة، وذلك إما لاقتناعات ذاتية أو لتجنب الخوض في معارك جانبية مع التيارات الدينية التقليدية والمحافظة التي كانت تتربص بهم، وهذا ما ظهر للعيان من ردود الفعل السلبية من أوساط تلك التيارات على كتاب علي عبد الرازق **"الإسلام وأصول الحكم"**.

اجتهادات التيار السلفي-الأصولي الشعبي

أما التيار الثاني (السلفي-الأصولي الشعبي)، الذي ظهر لاحقاً في عشرينيات القرن الماضي (بداية في مصر على وجه التحديد)، فقد تمثل في حركة الإخوان المسلمين المصرية، التي أسسها حسن البنّا (1906-1949) عام 1928، التي تفرع منها بعدئذ حركات سياسية إسلامية أُنشئت في معظم البلدان العربية وتبنّت التسمية نفسها غالباً، التي تُعدّ امتداداً للأولى من حيث المبدأ.[72]

حاول هذا التيار أن يقطع مع مواقف التيار الأول الإصلاحية والتحديثية في مسألة الدولة من جهة، وأن يتجاوز أيضاً المواقف الامتثالية والوعظية لفقهاء العصر القديم كالماوردي تجاه حكام الخلافة من أموية وعباسية من جهة أخرى، مستمداً أفكاره عوضاً عن ذلك من عملية «إحياء» تراث الفقه السلفي المتمثل بابن حنبل واللاحقين من بعده

كالنووي وابن تيمية وابن قيم الجوزية. فلقد دارت الفكرة الرئيسية عند مؤسس حركة الإخوان المسلمين المصرية حسن البنا حول الدعوة إلى الإسلام الشامل «لكل أوضاع الكون والمجتمع والفرد، والإسلام الجامع لكل أطراف الحياة؛ أي الإسلام المهيمن على كل شؤون البشر عقيدة وشريعة وسلوكاً».[73] ومن هنا جاء ربط هذه الفكرة بالعمل على جميع الصُّعُد، ومنها العمل الحركي السياسي؛ أي ربط الدين بالسياسة.

ولاحقاً كان من أبرز المُلهمين الفكريين لهذا التيار في المجال السياسي الهندي-الباكستاني، أبو الأعلى المودودي (1903-1979)،[74] الذي كان أول من وضع «نظرية إسلامية» في الحكم السياسي في العصر الحديث. وتدور الفكرة الأساسية لهذه النظرية حول مبدأ «حاكمية الله»؛ أي تلك التي تشمل جميع مجالات الحياة البشرية، وذلك من خلال فهم عقيدة الإسلام كونها تدعو إلى طاعة الله في شؤون الحياة كافة، ومنها إقامة النظام الإسلامي،[75] الذي يسعى إلى تطبيق «الشريعة الإسلامية»، وبالطبع كما يفهمها أولئك الداعون إليها من استقرائهم الانتقائي بالضرورة للقرآن وسنة الرسول وآراء التابعين. يسوق المودودي حججه في تبنّي ضرورة تأسيس «الدولة الإسلامية» من إيمانه واقتناعاته الذاتية بأنه لا تستقيم المعايير والأخلاق، ولا تعود القيم إلى نصابها الطبيعي إلاّ بالإسلام، لأنه الطريق الوحيد الموحَى به من الله تعالى. لذلك يجب الرجوع في جميع أمورنا إلى «رسل الله الكرام، ويجب أن نؤمن برسالتهم، ونختار في حياتنا المنهاج الذي يرسمونه لنا... إن عبودية الإنسان لله واتّباع شريعته هي أساس الائتلاف والتعاضد بين الناس، لا ما يخترعه الإنسان من تلقاء نفسه، من روابط كالوطن أو القومية أو السُّلالة».[76] فالدولة الإسلامية تقوم إذن على «حاكمية الله» لأن «الأرض كلها لله وحده، وهو ربها والمتصرِّف في شؤونها. فالحكم والأمر والتشريع كلها مختصة بالله وحده، وليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو شعب، بل ولا للنوع البشري كافة شيء من سلطة الأمر أو التشريع. فلامجال في حظيرة الإسلام ودائرة نفوذه، إلا لدولة يقوم المرء فيها "بوظيفة خليفة الله"».[77]

اقتفى أثرَ أطروحات المودودي كتّاب مسلمون عرب، يقف على رأسهم القيادي في حركة الإخوان المسلمين المصرية، سيد قطب (1906–1966)، في محاولة تأسيس نظري لمسألة «الدولة الإسلامية».[78] وكالمودودي أكد سيد قطب ورفاقه مفهوم «الحاكمية لله وحده»، حيث تركَّزت جهودهم في البحث عن نماذج تاريخية يقتدون بها، ووجدوا ضالتهم فيما قام به السَّلف من سنن، وخاصة في العهد النبوي وما أعقبه من حكم الخلفاء الراشدين، حيث جعلوا– ليس فقط من سنة الرسول، إنما أيضاً من الأقوال والأفعال الظرفية للخلفاء الراشدين والصحابة، التي لم يكن بعضها دوماً منسجماً مع بعض، إنما تخللها غالباً التباين، إن لم يكن التناقض في الرؤى والتطبيق– جزءاً من «الشريعة الإسلامية»، أو على وجه الخصوص جزءاً من المنظور الإسلامي لمسألة الدولة (الخلافة) التي يسعون إلى تأسيسها في العصر الحديث.[79] ولم يكترث أصحاب هذا التيار بدراسة أنظمة الحكم الحديثة، إلا بالنقد، ولذا كانوا سلبيِّين في موقفهم تجاه فكرة الديمقراطية والمسائل المتفرعة منها، كالدساتير المدنية أو تعدد الأحزاب السياسية أو ما شاكل ذلك، ولم تحظَ هذه الأمور باهتمامهم وبقيت على هامشها.[80]

لم يكتفِ هذا التيار بالتنظير لحكم سياسي إسلامي، إنما قرنه بالعمل وذلك من خلال تعبئة قطاعات واسعة من الجماهير المسلمة وتنظيمها، ومن خلال إعلان الجهاد الذي أخذ أشكالاً مختلفة لإقامة دولة إسلامية تقتدي بالسلف. حدث هذا بدايةً لمواجهة الاستعمار حتى نيل الاستقلال، ومن ثم لمواجهة الهيمنة الإمبريالية في منطقة الشرق الأوسط، إلى جانب مواجهة النظم السياسية العربية، بكل جوانب أزمتها العميقة، من سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية. وتميزت عملية نقل المفاهيم السلفية من مستوى الإيمان الى مستوى الفعل عند حركة الإخوان المسلمين، المصرية منها خاصةً، بمراوحات واستقطابات بين العمل السري والعنفي أحياناً، الذي مثله تاريخياً سيد قطب وأتباعه من جهة، والنهج الدعوي السلمي، الذي مثله وعبَّر عنه حسن الهضيبي (1901–1973) في كتابه الشهير **"دعاة لا قضاة"** من جهة أخرى، وذلك بهدف تحصين الجماعة من الانزلاق إلى مواقف التطرف والعنف. وفي هذا السياق يقول طارق البشري، إنه لم يكن الجديد في

دعوة سيد قطب «القول (بالحاكمية لله وحده)، ولكن الجديد أنه أقام مفهوم (الحاكمية لله وحده) على أساس المفاصلة والمفارقة شبه الكاملة مع المجتمع بمؤسساته وقيمه وأوضاعه؛ فهو فكر مقاطعة يهيّئ لموقف قتالي يواجه به ما رآه أو ظنه من إقصاء للإسلامية السياسية. وذلك بخلاف فكر الحركات الإسلامية التي قامت من قبل سيد قطب، التي كانت تمثل في عمومها فكر انتشار وتعامل مع وحدات المجتمع القائم وتخلل لمؤسساته ونظمه وأوضاعه».[81]

وسنحاول في الفصل الثالث تحليل المواقف التصحيحية لهذا التيار، الذي تخلى من خلالها عن كثير من أطروحاته السابقة، وخاصة فيما يتعلق بنبذ العنف وتبنّي المشاركة في العملية السياسية سلمياً؛ لتحقيق أهدافه في إقامة دولة ذات مرجعية إسلامية.

اجتهادات التيار السلفي-الجهادي المتطرف

أمَّا التيار الثالث (التيار السلفي-الجهادي المتطرف) فتبلورت مواقفه واتخذ أشكالاً تنظيمية كردّ فعل بداية على هزيمة العرب (وخاصة مصر) أمام إسرائيل في حرب حزيران/ يونيو 1967، ولاحقاً على تفاقم أزمة الأنظمة العربية (المحافظة منها والتقدمية) وفشلها في تحقيق نهضة حقيقية على جميع الصعد، علاوة على بسط العولمة والهيمنة الشاملة للقوى الغربية من أوربية وأمريكية، والنظر إلى ذلك كتهديد جدِّي للهوية العربية-الإسلامية. ومن الأسباب المؤثرة في نشأة هذا التيار أيضاً، عمليات القمع والتنكيل والإقصاء التي مارسها نظامَا عبدالناصر والسادات ضد النشطاء الإسلاميين عموماً، وجماعة الإخوان المسلمين خصوصاً؛ وسياسات الرئيس أنور السادات، وخصوصاً إبرامه الصلح مع إسرائيل.

ويُعدُّ هذا التيار من الناحية التنظيمية أو الفكرية انشقاقاً عن جماعة الإخوان المسلمين على وجه العموم، حيث مارس مؤيدوه انتقاداً شديداً «للمنهج الدعوي الإرشادي والتربوي الطويل [...] الذي يتبناه الإخوان».[82] واتهمت قياداتُ تنظيمات هذا التيار

جماعةَ الإخوان المسلمين بالمراوغة وتقديم التنازلات للأنظمة العربية، التي تقطع تنظيمات هذا التيار بعدم شرعيتها علناً، ودعت لذلك إلى مقاومتها وإزالتها بالقوة المسلحة، استناداً إلى الآية 123 من سورة التوبة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ قَاتِلُواْ الَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ الْكُفَّارِ وَلِيَجِدُواْ فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾، التي استدلوا منها على أولوية قتال العدو الأقرب إليهم.[83]

ومن أهم المنظمات التي تنتمي فكرياً إلى هذا التيار في العالم العربي، يمكن تسمية الجماعة الإسلامية وجماعة الجهاد[84] وجماعة المسلمين (التكفير والهجرة) في مصر، والجماعة السلفية للدعوة والقتال في الجزائر التي غيّرت اسمها مطلع عام 2007 إلى تنظيم القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي.

كل هذه المنظمات وغيرها مارست العنف المسلح[85] منذ سبعينيات القرن الماضي، حيث حدثت انشقاقات في صفوفها إثر حملات الاعتقالات الواسعة من طرف أجهزة الأمن في البلدان المعنية، وهذا ما أدى: إما إلى انضمام بعض أفرادها إلى منظمة «القاعدة» التي ساهم في تأسيسها بعض قادة جماعة الجهاد المصرية (كأيمن الظواهري، وأحمد سلامة، وسيد إمام شريف، إلخ) تحت اسم الجبهة العالمية الإسلامية لقتال اليهود والصليبيين، في مدينة بيشاور الباكستانية عام 1998،[86] أو إلى قيام الآخرين القابعين في السجون المصرية والمعروفين بالقادة التاريخيين بمراجعات فكرية وسياسية سارت باتجاه نبذ العنف والاكتفاء بالنشاط الدعوي، كما سنرى لاحقاً في الفصل الثالث.

تذهب السلفية الجهادية على المستوى النظري، كالتيار السلفي–الأصولي الشعبي، إلى أن النموذج السياسي الإسلامي في الحكم يتجسد في «الخلافة الإسلامية» التي قامت في العهد الراشدي على وجه الخصوص. ولكنها تتميز عن التيار الثاني بتطرُّف مواقفها الفكرية والسياسية في مسألة العمل لإقامة أنظمة حكم إسلامية، التي يمكن إجمال أبرزها كالآتي: «(أ) النظر إلى الإسلام على أنه عقيدة وشريعة ونظام حياة، بغض النظر عن الزمان والمكان والبيئة والظروف؛ أي شمولية العقيدة والشريعة لمناحي الحياة كافة؛ (ب) الولاء

هو للعقيدة وللإسلام، وليس للمسلمين، أو للوطن، أو لأي أفكار بشرية أو وضعية، كالاشتراكية والليبرالية والقومية والعروبة والديمقراطية والحرية والعلمانية، وما شاكلها؛ (ج) التبرؤ من أنظمة الكفر السائدة في العالم الإسلامي وفي الغرب، والإيمان بأن الجهاد لإزالتها والقضاء عليها حتمي في كل زمان ومكان، والإعلان عن عداوتها والتبرؤ منها وممَّن يواليها». أما أبرز مفاهيم هذه السلفية على المستويين النظري المعرفي، والعملي الجهادي، فيمكن صوغها بما يلي: «الحاكمية لله، جاهلية المجتمع، كفرانية النظم، الجهاد سبيلاً للتغيير».[87]

وبإيجاز يمكننا القول، إن هذه المحاولات الاجتهادية في تأسيس نظري لحكم إسلامي، أكان ذلك قديماً أو حديثاً حتى نهاية القرن العشرين، لم توضع بالاعتماد على المصدر القرآني، الذي لا يتضمن الأسس التفصيلية الضرورية لذلك -كما أوضحنا سابقاً- إنما انطلاقاً من عملية استنطاق السيرة النبوية وسيرة الخلفاء الراشدين في ممارستهم للحكم على وجه الخصوص وسيرة بعض التابعين على وجه العموم؛ أي بتوصيف الحالة التي نشأت فيها الدولة الإسلامية على أرض الواقع وصيرورتها على مرِّ الزمن. والمأساة في هذا السياق تكمن في توصيف حالة تلك الدولة الإسلامية في عملية تمجيد الماضي من خلال التركيز على بعض الأوجه الإيجابية، وخاصة في عهد الخلافة الراشدية، من جهة، والتعتيم على الجوانب السلبية للواقع التاريخي كما ذُكر من قبل المؤرخين المسلمين أنفسهم (انظر الفصل الرابع).

أما بالنسبة إلى المحاولات التجديدية المعاصرة في التنظير لحكم إسلامي،[88] التي سنعالجها في الفصل الثالث، فيمكن القول، إنها تشترك غالباً مع المنطلقات النظرية والثوابت الإيمانية للتيارات الثلاثة المذكورة، ولكنها تتناول المسائل المطروحة في التنظير لدولة إسلامية من موقع انفتاحها على العلوم المعاصرة في فهم التراث وأدلجته فقهياً بما يتناسب مع متطلبات الحداثة والظروف المعاصرة.

الفصل الثالث

اجتهادات إسلامية معاصرة حول الدولة المدنية والعلمانية

لقد خصصنا هذا الفصل، بداية، لاستعراض وتحليل وتقييم الاجتهادات التجديدية المعاصرة في التنظير لحكم إسلامي من قبل حركات إسلامية ناشطة من دائرة التيار السلفي-الأصولي الشعبي، كجماعة الإخوان المسلمين في سورية ومصر، ومن دائرة التيار السلفي-الجهادي كالجماعة الإسلامية وجماعة الجهاد المصريَّتين، وذلك بسبب إعادة نظرها مؤخراً في منطلقاتها التقليدية وتقرُّبها الواضح من أطروحة «الدولة المدنية» ومبادئ الديمقراطية، ولأدوارها الراهنة والمتوقعة في المشاركة بصوغ مستقبل الأنظمة السياسية في العالم العربي. ومن ثم قمنا بتقديم ملخص عن اجتهادات تنويرية لمفكرين بارزين من الإسلاميين المعاصرين، مثل: محمد سليم العوا، وطارق البشري، وراشد الغنوشي، الذين حللوا التاريخ الإسلامي بعقلية نقدية منفتحة، وصححوا في مسائل عدة بعض المقولات التقليدية حول العلاقة بين الإسلام والدولة، ويدعون الآن إلى قيام دولة مدنية ديمقراطية ذات مرجعية إسلامية، ولكنهم يؤكدون في الوقت نفسه أن هذا الهدف يجب أن يتحقق من خلال إجماع الأمة والتوافق بين فئاتها وليس بالقسر والإكراه. وفي مبحث تالٍ استعرضنا مواقف علمانية ضمنية أو صريحة لتيار إسلامي تجديدي معاصر يمكن له أن يضطلع بدور مهم في إقامة حوار بنَّاء بين الإسلاميين والعلمانيين ومدّ الجسور بينهما. وكرَّسنا أخيراً مبحثاً موسَّعاً لمناقشة نقدية لحجج معظم الإسلاميين ورجال الدين التقليديين في رفضهم القاطع مبدأ العلمانية، وحاولنا تفنيدها على مستوى المقارنة التاريخية والمستوى النظري أو الفقهي، وذلك من خلال المعاني الدلالية لمفهوم العلمانية والمعطيات التاريخية الأوربية بالمقارنة مع مثيلاتها في العالم العربي-الإسلامي.

مراجعات واجتهادات تجديدة للحركات الإسلامية

مراجعات في دائرة الإخوان المسلمين حول نظام الحكم الإسلامي

بناءً على فشل التيار السلفي-الأصولي الشعبي في تحقيق أهدافه، نشأت في بعض البلدان العربية منذ الثمانينيات من القرن الماضي حركات إسلامية منفتحة تجاه فكرة العمل في إطار نظام ديمقراطي يقوم على مبدأ المواطنة كحزب النهضة في تونس (تأسس عام 1981) والجبهة القومية الإسلامية في السودان (تأسست عام 1985)، وتلا ذلك قيام جماعات الإخوان المسلمين، التي مثَّلت التيار السلفي-الأصولي الشعبي منذ تأسيسها، بمراجعات فكرية وسياسية وتنظيمية حول نشاطها الفعلي في العقود الماضية، وذلك لوضع استراتيجيات جديدة قادرة على تحقيق أهدافها الإسلامية.

وقد دارت هذه المراجعات في ثلاثة مجالات:المحلي والإقليمي والدولي، ولكننا سنأتي هنا على تلخيص أهم الصُّعُد في المجال المحلي فحسب، مع التركيز لاحقاً على ما طرحته جماعة الإخوان المسلمين المصرية والسورية من تصورات حول نظام الحكم الإسلامي المنشود؛ وذلك لريادة الأولى لهذا التيار، وتمايز الثانية عنها في بعض القضايا.

ففي المجال المحلي تركزت المراجعات السياسية-الفكرية لحركة الإخوان المسلمين على أربعة صُعُد، هي: وضع أولوية أسلمة المجتمع عوضاً عن أسلمة الدولة؛ والاعتراف بالديمقراطية كنظام حكم للوصول إلى السلطة السياسية عن طريق الانتخابات، ومن ثم لتحقيق الهدف الأسمى وهو إقامة الدولة الإسلامية؛ وتأكيد نبذ العنف ورفض الانجرار إلى الدخول في مواجهات ضد الأنظمة؛ وإعادة الاعتبار للهوية القومية العربية مقابل مفهوم الأمة الإسلامية.

فعلى الصعيد الأول، بدَّلت جماعات الإخوان المسلمين أولوية الانقلاب أو الثورة على السلطة الحاكمة، التي جسدت محور فكرهم ونشاطهم السياسي في المراحل التاريخية

السابقة التي فشلوا عملياً في تحقيقها لأسباب معروفة لا داعي هنا لشرحها،[1] بأولوية جديدة وهي أسلمة المجتمع لخلق شروط أفضل لتحقيق الهدف الأساسي وهو إقامة الدولة الإسلامية كخطوة لاحقة للأولى. ويعني هذا الكلام التركيز على نشر الدعوة بين الناس لتمكين المسلمين التائهين في غياهب الحداثة الغربية من العودة إلى الأصول والسلوكيات الإسلامية. وفي هذا السياق تقول مصادر قيادية في حركة الإخوان المسلمين: «لقد كان الشعار المركزي الذي تسعى الحركة لتحقيقه باستمرار يتمثل بإقامة الدولة الإسلامية، ولقد خاض الإسلاميون تجارب مريرة في هذا المجال مما جعل الحركة تعيد النظر في هذا الهدف وتعطي الأولوية لعملية بناء المجتمع المسلم ونشر الوعي الديني في أوساط المجتمع، مع العمل لإنشاء المؤسسات التي يمكن أن تقوم عليها الدولة مع توفير إمكانات أوسع للحركة لأسلمة المجتمع، حتى إذا جاء أوان إقامة الدولة تكون الساحة مهيأة لتحقيق هذا الهدف».[2]

وعلى الصعيد الثاني تكمن المراجعة في اعتراف الإخوان المسلمين بالديمقراطية كنظام حكم يقوم على التعددية الحزبية والانتخابات إلى آخره من فياصل. ويعتقدون هنا بأنهم من خلال «أسلمة المجتمع» (الصعيد الأول) يمكن أن يحصلوا على أغلبية برلمانية في الانتخابات تمكِّنهم من الوصول إلى السلطة سلمياً. وفي فهمهم للديمقراطية هنا، يرجعون إلى اجتهاد التيار السلفي-الإصلاحي السابق الذكر: الأفغاني، والكواكبي، ومحمد عبده. الذي ساوى بين مبدأ الشورى «الإسلامي» والديمقراطية.

وعلى الصعيد الثالث قررت جماعات هذا التيار التخلي عن العنف وعن مجابهة الأنظمة العربية. وفي هذا السياق تقول مصادرهم: يحرص الإخوان المسلمون «على ألا يخوضوا أية مواجهات مجانية مع الأنظمة الحاكمة وعلى تحقيق أهدافهم بالطرق السلمية المعروفة عبر المشاركة بالانتخابات، على الرغم من أن بعض الأنظمة تعتمد سياسات عدائية تجاه الحركة الإسلامية وبتوجيه من الخارج أحياناً، مما يجعل الحركة تدير العلاقة مع هذه الأنظمة بما يتلاءم مع حرصها على توفير الأداء الحر لحركتها السياسية والدعوية في كل قُطر».[3]

وعلى الصعيد الرابع قامت جماعة الإخوان المسلمين بمراجعاتها بإعادة الاعتبار للهوية القومية العربية، حيث كانوا سابقاً ينكرونها، مقابل مفهوم الأمة الإسلامية التي ينتمي إليها كل مسلمي العالم، وذلك بصرف النظر عن اختلاف أنظمة دولهم وثقافات شعوبهم وخصوصيات أعرافهم وتقاليدهم المحلية وتنوع فهمهم للإسلام. أما الآن فيقرر «الإخوان المسلمون» السوريون في مشروع برنامجهم الصادر في العام 2004: «إن من أهم أهدافنا في السياسة الخارجية، العمل على إقامة الوحدة العربية ثم الاتحاد الإسلامي. وإن إنجاز هذه الوحدة شرط حيوي وأساسي لعبور الأمة إلى مجال قوتها على خارطتي الزمان والمكان».[4] وبالمعنى نفسه يقول «الإخوان المسلمون» المصريون في مشروع برنامجهم الحزبي الصادر في العام 2007 ، أن على الدولة المنشودة، أن تعمل أولاً على قيام وحدة الأمة العربية (في شكل «اتحاد عربي»)، ومن ثم الأمة الإسلامية (في شكل «اتحاد إسلامي») في ظل التكتلات الكبيرة والعولمة.[5]

1. مراجعات سياسية في مشاريع برامج الإخوان المسلمين في سورية ومصر

إن أهم وثيقتين تعبران عن حالة المراجعات السياسية في الفكر السياسي لحركة الإخوان المسلمين، هما: «المشروع السياسي لسورية المستقبل» الصادر عن جماعة الإخوان المسلمين في سورية عام 2004، ومسودة «برنامج حزب الإخوان المسلمين في مصر» الصادر عام 2007. وفيما يلي سنعرض للأفكار والمبادئ التي تضمنتها هاتان الوثيقتان.

أ. منطلقات ومبادئ أساسية حول الدولة ونظام الحكم السياسي المنشود

ينطلق «الإخوان» السوريون – في برنامجهم لعام 2004 – من أن الدولة الحديثة، التي يسعون إلى إقامتها تقوم على «مرجعية تنبثق من هوية الأمة العربية الإسلامية وثوابتها»، ويضيفون بأن «الإسلام في جوهره التوحيدي وقيمه العليا وشريعته السمحة ورصيده في نفوس أبناء الشعب السوري هو أصلح المنطلقات لبناء سورية المستقبل» (المقدمة). ويؤكدون مرة أخرى أن «الشريعة الإسلامية في مصدرَيْها الخالدَين: الكتاب والسُّنة هي

مصدر رؤيتنا لصياغة مشروع حضاري يتصدى لتحديات الواقع» (الباب الأول: منطلقات المشروع). وبتشابه كبير يقرِّر «الإخوان» المصريون – في برنامجهم لعام 2007– أن «مبادئ الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع»، وأن «الشورى هي جوهر الديمقراطية»، وأن «الحرية والعدالة والمساواة» هي «حقوق أصيلة لكل مواطن بغير تمييز بسبب المعتقد أو الجنس أو اللون» (الباب الأول: مبادئ وتوجهات الحزب، الفصل الأول: الأسس والمنطلقات).

ب. مفهوم الدولة الإسلامية ومرجعيتها وأركانها

ينطلق الإخوان السوريون من أن الدولة الإسلامية، التي يسعون إلى إقامتها، هي دولة حديثة «وليست بالدولة (الثيوقراطية) ولا هي بالدولة (العلمانية)». ومن أهم مميزاتها أنها دولة تقوم «على أمر العباد بما يصلح معاشهم ومعادهم». ويؤكدون أن الدولة الإسلامية هي ليست دولة دينية لأن الإسلام «لم يقرر مصدراً غيبياً (للسلطة) يولد مع الحاكم»، «وأسقط كل دعاوى التكريم على أساس النسب [...] فلا قداسة لحاكم بحكم مولده، أو نسبه»، و«لم ينشئ في بنيانه أبداً ما يعرف بالمؤسسة الدينية، لا في صورة فرد، ولا طبقة، ولا مؤسسة»، ويضيفون بأن «الفارق الأهم بين الدولة الإسلامية والدولة (الثيوقراطية) هو أن مصدر الولايات جميعاً في الدولة الإسلامية إنما هو الأمة»، وأن «مصطلح أهل الحل والعقد هو التعبير الإسلامي عن الآلية المعبرة عن إرادة الأمة التي يكون لها في كل عصر صورتها المؤدية للغرض منها». ويخلصون إلى القول، بأن «الدولة الإسلامية دولة مدنية تتميز بمرجعيتها الإسلامية المتفتحة» (الباب الثالث: مرتكزات الدولة الحديثة). وبالمعنى نفسه، ولكن دون التطرق إلى موضوع الثيوقراطية والعلمانية، ينطلق الإخوان المصريون بأن الدولة المنشودة هي «دولة دستورية» تقوم على «الفصل بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية». ويضيفون أيضاً، بأن «الدولة الإسلامية هي دولة مدنية بالضرورة»، وفيها يُعدّ «الشعب مصدر السلطات» (الباب الثاني: الدولة والنظام السياسي، الفصل الأول: الدولة).

بناءً على ما تقدم، تقوم الدولة الإسلامية الدستورية على الأسس أو الأركان التالية:

- **التعاقدية**: يقول الإخوان السوريون بأن التعاقدية تقوم «على الاختيار الحر المعبّر عن إرادة الأمة» وتُعدّ «أساساً شرعياً لاختيار الحاكم»، حيث هناك إجماع على ذلك بين فقهاء الإسلام عدا الشيعة. فالإمامة هي عقد بين طرفين: «الإمام من جهة، والأمة ممثلة في أهل الاختيار من جهة أخرى». وبناءً على ذلك تُعدّ الأمةُ المشرفةَ «والرقيبة على وفاء الإمام بالتزاماته ومحاسبته، وهي بالتالي تملك الحق في (خلعه) أو (عزله) أو (إقالته)، حسب مصطلح كل عصر، إذا لم يقم بما أنيط به من مهام حسب شروط العقد» (الباب الثالث: مرتكزات الدولة الحديثة). ويتحدث الإخوان المصريون أيضاً عن «العلاقة التعاقدية بين المواطن أو مؤسسات المجتمع المختلفة من جهة، وبين السلطة الحاكمة من جهة أخرى» كتعبير عن مبدأ الحرية في نظام الحكم الإسلامي (الباب الثاني: الدولة والنظام السياسي، الفصل الثاني: النظام السياسي).

- **المواطنة**: تعني المواطنة لدى الإخوان السوريين «الانتماء السياسي للأفراد إلى كيان الدولة، وذلك بغض النظر عن انتمائهم القومي أو الديني، ويعدّ المواطنون متساوين في الحقوق والواجبات»، (الباب الثالث: مرتكزات الدولة الحديثة). وبالمعنى نفسه، يقول الإخوان المصريون في مشروع برنامجهم: «مصر دولة لكل المواطنين الذين يتمتعون بجنسيتها، وجميع المواطنين يتمتعون بحقوق وواجبات متساوية يكفلها القانون، وفق مبدأي المساواة وتكافؤ الفرص» (الباب الثاني: الدولة والنظام السياسي، الفصل الأول: الدولة).

- **التمثيلية**: يقول الإخوان السوريون بأن التمثيلية «هي الصيغة الأكثر شيوعاً في عالمنا المعاصر للتعبير عن إرادة (الأمم) و(الشعوب)». وهذا يعني «اشتراك أبناء المجتمع، رجالاً وإناثاً في اختيار الحاكم، بل في جملة القضايا الكبرى، إما عن طريق الاختيار المباشر، أو عن طريق الاختيار غير المباشر (طريق المجالس النيابية)». وهذه الصيغة تخضع «لمزيد من عمليات التطوير والضبط [...] لتكون أكثر تعبيراً عن مصالح

الأمة» (الباب الثالث: مرتكزات الدولة الحديثة). وينطلق الإخوان المصريون من المعنى نفسه، ولو بكلمات أخرى، عندما يقررون بأن الدولة المرتجاة «تقوم على الشورى»؛ أي على «الديمقراطية»، التي «تعني إرساء مبدأ تداول السلطة وحق الشعب في تقرير شؤونه واختيار نوابه» إلى آخره، وذلك إما «مباشرة، أو عن طريق نوابه» (الباب الثاني: الدولة والنظام السياسي، الفصل الأول: الدولة).

- **التعددية والتداولية**: يؤكد الإخوان السوريون أن التعددية الدينية نشأت مع قيام «الكينونة الإسلامية» ذاتها، حيث أسست وثيقة المدينة (المعروفة بالصحيفة)، التي أقرَّها الرسول، «للاعتراف بالتعددية الدينية في إطار المرجعية الإسلامية». ويضيفون إليها «التعددية السياسية» التي يرونها «سمة أساسية لأي دولة حديثة تسعى إلى بناء وجود تنافسي لتحقيق مشروع حضاري عام». أما التداولية فيرونها «الثمرة الطبيعية» للتعددية السياسية و«لكل أشكال النشاط: السياسي أو المدني»، وهي «تداولية المناهج والبرامج والرؤى والاجتهادات في إطار المرجعية العامة للأمة» (الباب الثالث: مرتكزات الدولة الحديثة). أما الإخوان المصريون فيؤكدون من طرفهم مبدأي التعددية والتداولية، عندما يتحدثون عن ضرورة «تحقيق الإصلاح السياسي والدستوري وإطلاق الحريات العامة، وخاصة حرية تكوين الأحزاب ومؤسسات المجتمع المدني، وإقرار مبدأ تداول السلطة طبقاً للدستور الذي يقرّه الشعب بحرية وشفافية» (الباب الأول: مبادئ وتوجهات الحزب، الفصل الثاني: الأهداف).

- **المؤسساتية والقانونية**: تعني المؤسساتية في نظر الإخوان السوريين أن تتحول سلطات الدولة وأجهزتها ومرافقها إلى مؤسسات لخدمة المشروع الوطني العام. فالدولة «القائمة على (المؤسسة) هي الناسخ للدولة الفردية». أما القانونية فتعني «أن تعلو في الدولة سيادة القانون مقابل إرادة الحاكم أو أي مؤسسة أخرى» (الباب الثالث: مرتكزات الدولة الحديثة، والباب السابع: في النظم والمناهج، الفصل الأول: الإصلاح الدستوري وسيادة القانون). وبالمعنى نفسه يقول الإخوان المصريون، إن

من أهداف حزبهم «تحقيق دولة المؤسسات التي تعتبر سيادة القانون عنوان الحياة الإنسانية المتحضرة الرشيدة» (الباب الأول: مبادئ وتوجهات الحزب، الفصل الثاني: الأهداف).

ج. البنية الدستورية للدولة وتنظيم الحكم السياسي

انطلاقاً من الركن الدستوري للدولة، يأخذ الإخوان المسلمون في سورية ومصر بالفصل بين السلطات الثلاث: التشريعية والتنفيذية والقضائية. إذ يدّعي الإخوان السوريون بأن مفهوم السلطات الثلاث والفصل بينها «هو مفهوم ليس غريباً عن إرثنا السياسي، حيث عرف في تاريخنا الإسلامي خضوع الخلفاء والولاة لقضاء القضاة، ونزولهم على أحكامهم، وفي تميُّز أولي الرأي (السلطة التشريعية) عن أولي الأمر (السلطة التنفيذية)» (الباب السادس: السلطة، الفصل الثاني: السلطات الثلاث ومكانتها في بناء الدولة). والمعنى نفسه يقول به الإخوان المصريون: «استقر بناء الدولة الدستورية على دعامات ثلاث: السلطة التشريعية، والسلطة القضائية، والسلطة التنفيذية، التي تعمل بشكل متمايز ومتكامل ومتضامن في آن واحد» (الباب الثاني: الدولة والنظام السياسي، الفصل الأول: الدولة).

د. بنية ووظائف السلطات الثلاث

فيما يخص السلطة التشريعية، يشير الإخوان السوريون بدايةً إلى انطلاقهم الإيماني من مفهوم «الحاكمية»، الذي يعني كما هو معروف أنه لاحكم إلا لله، ومن هنا يتحدد «دور المجتهد المسلم على مر العصور في البناء على القواعد الأساسية للأحكام الربانية لوضع الصيغ القانونية التي تحقق المقاصد العامة للشريعة أولاً، وفي صوغ الأحكام التفصيلية، مثل أحكام الأسرة أو الميراث أو الجنايات أو البيوع، وصياغة القوانين الضابطة للأطر والجزئيات التي تحقق المصالح». وبالإضافة إلى ذلك يَعدّون «المجالس التمثيلية الصيغةَ الأمثل للتعبير عن الإرادة العامة للأمة»، ولكنها بالرغم من ذلك «لا تؤدي بالنتيجة إلى

الـصيغة الأمثـل في دراسـة القـرار الـصحيح، وتوظيفـه في مـصلحة المجمـوع»، وذلـك لخضوعها «لمنطق الـرأي العـام المحكـوم بسلـسلة مـن المـؤثرات، وفي مقـدمتها الدعايـة الانتخابية [...] والعلاقات الشخصية والاجتماعيـة والظرفيـة»، لـذا فهـم يلحّـون «عـلى ضرورة أن يكون هناك في دراسة أي قرار، مجال لمداخلة شورية من أصحاب الاختصاص، وفي كل فن برجاله، بحيث لا تكون هناك مجموعة من القـرارات المتـضاربة التـي لا تقـدّر مصلحة الأمة حق قدرها، ويمكـن في هـذا أن يـصبح تمثيـل الأمـة في مجلـسين، أحـدهما للشورى والتشريع، وثانيهما لتحقيق مصالح الشعب من خلال ممثليه، كما هو قائم في عدد من الدول العريقة في الديمقراطية» (الباب السادس: السلطة، الفـصل الثـاني: الـسلطات الثلاث ومكانتها في بناء الدولة).

وفي السياق نفسه ولكن بتفصيل أكثر، يقوم الإخوان المصريون بتحديد بنيـة الـسلطة التشريعية واختصاصها، بالقول: «تختص السلطة التشريعية بمجلسيها الشعب والـشورى بعملية التشريع وسن القوانين والرقابة على السلطة التنفيذية، ونهدف في برنامجنا إلى تعزيز هذه السلطة بضم كافة الأجهزة الرقابية المركزية لمجلـس الـشعب لتعظـيم دوره الرقـابي وضم المجالس القومية المتخصـصة لمجلـس الـشورى لتعظـيم دوره التـشريعي في كافـة القوانين والتشريعات وتعظيم دوره التخطيطي، خاصة فـيما يتعلـق بالمـشاريع والـبرامج القومية» (الباب الثـاني: الدولـة والنظـام الـسياسي، الفـصل الثـاني: النظـام الـسياسي). ويضيف الإخوان المصريون: «تطبق مرجعية الـشريعة الإسـلامية بالرؤيـة التـي تتوافـق عليها الأمة من خلال الأغلبية البرلمانية في السلطة التشريعية المنتخبة انتخاباً حراً»، ويجب على السلطة التشريعية لزوماً «أن تطلب رأي هيئة من كبار علماء الدين في الأمـة عـلى أن تكون منتخبة أيضاً انتخاباً حراً ومباشراً من علماء الدين ومستقلة استقلالاً تاماً وحقيقيـاً عن السلطة التنفيذية في كل شؤونها الفنية والمالية والإدارية، ويعاونها لجان ومستـشارون من ذوي الخبرة وأهل العلم الأكفـاء في سـائر التخصـصات العلميـة الدنيويـة الموثـوق بحيادهم وأمانتهم، ويسري ذلك عـلى رئـيس الجمهوريـة عنـد إصـداره قـرارات بقـوة القانون في غيبة السلطة التـشريعية، ورأي هـذه الهيئـة يمثـل الـرأي الـراجح المتفـق مـع

المصلحة العامة في الظروف المحيطة بالموضوع، ويكون للسلطة التشريعية في غير الأحكام الشرعية القطعية المستندة إلى نصوص قطعية الثبوت والدلالة القرار النهائي بالتصويت بالأغلبية المطلقة على رأي الهيئة، ولها أن تراجع الهيئة الدينية بإبداء وجهة نظرها فيما تراه أقرب إلى تحقيق المصلحة العامة، قبل قرارها النهائي، ويتم، بقانون، تحديد مواصفات علماء الدين الذين يحق له انتخاب هيئة كبار العلماء والشروط التي يجب أن تتوافر في أعضاء الهيئة». واستناداً إلى المادة الثانية من الدستور المصري الحالي، التي تنص «على أن دين الدولة الإسلام وأن الشريعة الإسلامية هي المصدر الأساسي للتشريع»، يقرر الإخوان المصريون «أن المخاطب بها هو السلطة التشريعية ورئيس الدولة في كل ما يصدر عنه من قوانين أو قرارات أو سياسات داخلية وخارجية بحكم شمول وتكامل أحكام الشريعة الإسلامية وأن مقصدها العام الأساسي هو تحقيق المصالح المثلى للعباد في المعاش والمعاد. ولكل ذي مصلحة –أياً ما كانت– الطعن أمام المحكمة الدستورية على أيّ من هذه القوانين والقرارات والسياسات بمخالفتها لأحكام الشريعة الإسلامية المتفق عليها من جمهور الفقهاء المعاصرين المعتدّ بآرائهم» (الباب الأول: مبادئ وتوجهات الحزب، الفصل الثالث: السياسات والاستراتيجيات).

أما عن اختصاصات السلطتين القضائية (التي توصف بالمستقلة) والتنفيذية، فيتم توصيفهما من قبل إخوان سورية ومصر بما هو معروف، لذا لا داعي هنا للاستشهاد بها (انظر في برنامج إخوان سورية، الباب السادس: السلطة، الفصل الثاني: السلطات الثلاث ومكانتها في بناء الدولة، وفي برنامج إخوان مصر، الباب الثاني: الدولة والنظام السياسي، الفصل الثاني: النظام السياسي).

2. مواقف «الإخوان» المصريين والسوريين من قضايا سجالية أساسية

أثارت هاتان الوثيقتان سجالاً حاداً ونقاشاً واسعاً حول قضيتين تتصلان بنظرة الجماعتين إلى دور المرأة وغير المسلمين في الدولة الإسلامية المنشودة.

أ. موضوع مكانة ودور المرأة

ينطلق الإخوان السوريون في تحديد مكانة ودور المرأة في الدولة الإسلامية المنشودة من تصورهم المعتمد على فهمهم للشريعة الإسلامية، والقائل بتماثل المرأة مع الرجل بشرياً، وتمايزها عنه عضوياً ونفسياً، وتكاملها معه في العيش المشترك؛ «وعلى أساس هذا التصور تتحدد مكانة المرأة في الحياة العامة». أما حقوقها في الأحوال الشخصية فينطبق عليها ما «حدده الشرع». وهنا يؤكدون على النظر إلى المرأة بمنظور الشرع السلفي، الذي يقول بأنه «لا تخصيص في تكليف المرأة، إلا بشاهد شرعي يخصص العام في حقها لعلة أنوثتها»، وبما أنها، بسبب أنوثتها وأمومتها، «تنحاز فطرياً إلى جانب الأصغر والأضعف» قَرَن الشارع «شهادتها بشهادة أختها لتتعاون على إعادة تصوير الواقعة، كما كانت، من غير اتهام للمرأة بتعمد التحريف والتغيير». ويتطرق الإخوان السوريون أيضاً إلى «قضايا زيّ المرأة وحجابها وآداب المشاركة الاجتماعية»، ويؤكدون حرصهم بتميزها «بلباس خاص يؤكد عفتها وحشمتها ويصون جسدها، عن تقحم أعين فيها مرض». وعلى العموم يعتقدون بأن «البيت هو الميدان الأساس لعمل المرأة، ولا نرى في تفرغ المرأة لبيتها وأولادها تعطيلاً للجهد، واستغناءً عن نصف المجتمع، وإنما نرى فيه نوعاً من التخصص في توزيع العبء»، ولكنهم يصرحون أيضاً بأنه ليس لديهم «مانع أن تكون المرأة قاضية أو مديرة أو وزيرة إذا كانت تملك المؤهلات المطلوبة لوظيفتها، ولم يكن ذلك على حساب بيتها وأطفالها، وكان تطور المجتمع يرشحها لذلك» (الباب الخامس: الإنسان، الفصل الأول: الإنسان الفرد).

ويؤكد الإخوان المصريون من جهتهم «تمكين المرأة من كافة حقوقها»، بشرط ألا تتعارض «ممارسة هذه الحقوق [...] مع القيم الأساسية للمجتمع» (الباب الثاني: الدولة والنظام السياسي، الفصل الثاني: النظام السياسي). ويشيرون صراحة إلى أن «من الواجبات التي لا يُفرض على المرأة القيام بها»، هي «الواجبات المفروضة على رئيس الدولة، وهو له مسؤوليات في الولاية وقيادة الجيش»، وذلك لتعارضها «مع طبيعته

وأدوارها الاجتماعية والإنسانية الأخرى» (الباب الرابع: العدالة الاجتماعية، الفصل الثاني: قضايا ومشكلات المجتمع).

ب. موضوع مكانة ومعاملة غير المسلمين

يرى الإخوان السوريون «أن المواطنة أو الجنسية التي تمنحها الدولة لرعاياها قد حلت محل مفهوم (أهل الذمة)، وأن هذه المواطنة أساسها المشاركة الكاملة، والمساواة التامة في الحقوق والواجبات السياسية والمدنية التي يكفلها الدستور وتنظمها القوانين، مع بقاء مسألة الأحوال الشخصية (زواج وطلاق ومواريث...)، والحقوق الدينية محفوظة طبقاً لعقيدة كل مواطن» (الباب الثالث: مرتكزات الدولة الحديثة، انظر أيضاً: الباب السابع: في النظم والمناهج، الفصل الثاني: النظام السياسي).

ويشير الإخوان المصريون من جانبهم إلى أن الشريعة الإسلامية أقرت «حق غير المسلمين في الاحتكام إلى دياناتهم في أمور العقيدة والشعائر الدينية والأحوال الشخصية المتعلقة بالأسرة، وهي الأحكام التي يوجد فيها اختلاف عن أحكام الشريعة الإسلامية، أما غير ذلك من أمور الحياة الدنيوية بكل أنواعها، والنظام العام والآداب فتحكمها القاعدة الإسلامية التي تقرر أن لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم، وهو ما يمثل أسمى قواعد العدل والإنصاف والمساواة بين المواطنين جميعاً دون استثناء» (الفصل الثالث: السياسات والاستراتيجيات، الباب الأول: مبادئ وتوجهات الحزب). وفي مكان آخر من مشروع البرنامج يشير الإخوان المصريون إلى أن رئيس الدولة ورئيس الوزراء لهما «وظائف دينية» ومسؤولية «عن حماية وحراسة الدين» طبقاً للنظام السياسي القائم، ولهذا السبب يُعفى «غير المسلم من القيام بهذه المهمة، طبقاً للشريعة الإسلامية، التي لا تلزم غير المسلم بواجب يتعارض مع عقيدته» (الباب الثاني: الدولة والنظام السياسي، الفصل الأول: الدولة).

3. تقييم مراجعات الإخوان المسلمين السوريين والمصريين وآفاقها الواقعية

في مستهل سعينا لتقييم مراجعات حركة الإخوان المسلمين، وخاصة السورية والمصرية، لابد من تسجيل ثلاث نقاط إيجابية من وجهة نظرنا: الأولى، تخلّي تلك الحركات بشكل صريح وواضح عن إمكانية استخدام العنف، وخاصة بأشكاله الإرهابية، للوصول إلى تحقيق أهدافها السياسية، وطرح خطاب جديد يبحث عن دور سياسي تمثيلي في إطار الساحة السياسية القائمة واقعياً في بلدانها. والنقطة الثانية هي الابتعاد شيئاً ما عن الفكر السلفي والأصولي في بعض القضايا، والتبني الفكري واللغوي لمفردات سياسية حديثة فيما يتعلق بالتصورات حول المساهمة في بناء نظام سياسي ديمقراطي معاصر، وهذا يعد إيجابياً بحد ذاته؛ أي بصرف النظر عن صفته البراجماتية والتكتيكية للوصول إلى وضع يناسب تحقيق فكرة الدولة الإسلامية العتيدة.

أما النقطة الإيجابية الثالثة، فهي فتح الآفاق لواقعية سياسية تجيز الحوار مع جميع القوى السياسية والتعامل مع الرأي الآخر دون اللجوء إلى أساليب تكفير الأفراد والجماعات كما كانت الحال في الماضي. وفي هذا الصدد يقول الإخوان السوريون: «ونحن إذ نطرح مشروعنا على أبناء الوطن للنهوض به جميعاً لَنُرحِّب بأي تطبيق به من جانب الأفراد والدولة والمجتمع، كلياً كان أو جزئياً، ساعين للتعاون مع الجميع في هذا الاتجاه، مذكِّرين بأننا حين نعتمد على الإسلام بوسطيته واعتداله لاندّعي أننا جماعة المسلمين ولا أننا أوصياء على الناس باسم الإسلام وإنما أصحاب مشروع نعرضه على الناس وسبيلنا إليه هو الحوار المتكافئ مع كل التيارات الفكرية والاجتماعية والسياسية والدينية، حوار بالتي هي أحسن، لا تضيق معه العقول عند فكرة ولا تضيق منه الصدور عند اختلاف الرأي» (المقدمة). ويؤكد الإخوان المصريون من جانبهم أن: «الحوار هو السبيل لتحقيق الوفاق الوطني والثقة بين أبناء الوطن، وتحقيق التوافق أو الإجماع ركيزة أساسية للشرعية الدستورية للنظام السياسي» (الباب الأول: مبادئ وتوجهات الحزب، الفصل الثالث: السياسات والاستراتيجيات). ويضيفون بأريحية غير معهودة لديهم: «ونسعد بالنقد البنّاء

ولا نغضب ممن لا يتفق معنا أو حتى يهاجمنا طالما أن مصلحة مصرنا الحبيبة هي هدفنا جميعاً، وأن الحوار البناء هو أسلوبنا وأن العدل والإنصاف والموضوعية هي منهجيتنا لتحقيق هذا الهدف» (المقدمة).

ولكن بالرغم من هذه الإيجابيات في المراجعات، التي تنمُّ عن حراك فكري جاد في حركة الإخوان المسلمين، الذي ظهر جلياً أثناء وبعد نجاح الثورة الشعبية في مصر وإسقاط نظام حسني مبارك (من 25 كانون الثاني/ يناير إلى 11 شباط/ فبراير 2011)،[6] لابد أولاً من طرح ملاحظة نقدية أساسية تتعلق بأن هذه الجماعات الإسلامية لم تتخلَّ بعد عن هدفها الحقيقي في إقامة دولة إسلامية في نهاية المطاف. فكل التصورات الجديدة المشار إليها في المراجعات تتضمن هذا الهدف؛ أكان ذلك صراحة في موضوع تأكيد المرجعية الإسلامية في الدستور المنشود، أم كامناً في المواربة اللفظية المستخدمة، أم مبطناً في التصورات عن السلطات الدستورية وآليات ممارسة الحكم السياسي كما جاءت في المراجعات المذكورة، وهذا ما سنجمله في الملاحظات النقدية التي تمس المسائل الأساسية التالية:

أ. مسألة أولوية أسلمة المجتمع عوضاً عن أسلمة الدولة

على صعيد وضع أولوية أسلمة المجتمع؛ أي أسلمة جميع مجالات النشاط الإنساني،[7] عوضاً عن أسلمة الدولة كما تقول مراجعات الإخوان المسلمين، يمكن القول، إن من حقهم القيام بالعمل الدعوي بين الناس وهذا ما يجب أن يضمنه أي دستور يقوم على مبدأ الديمقراطية بما فيها العلمانية في الحكم السياسي. ولكن الغريب في هذا الأمر يكمن اليوم في التحدث عن «أسلمة» المجتمعات العربية التي تُعدّ الأغلبية الساحقة من مواطنيها مسلمين، حيث يواظب الكثير منهم على ممارسة الشعائر الدينية، وحيث يطغى الجانب الديني على جميع مناحي الحياة (في الملبس والمأكل وفي لغة الحديث اليومي، والدعوة إلى الصلاة من مآذن الجوامع عبر مكبرات الصوت بدءاً من الفجر، وبث البرامج الدينية بأنواعها من الإذاعات المرئية والمسموعة، إلى آخره من مظاهر معروفة للجميع). إذن ما

هو المقصود بهذه «الأسلمة» المرتجاة كأولوية على الصعيد المجتمعي؟ ربما يقصد الإسلاميون بالأسلمة، العمل الدعوي من أجل أن يأخذ المسلم بالقيم والسلوكيات الإسلامية في حياته اليومية ولا يكتفي بممارسة الشعائر والعبادات فقط. ولكن القيم الإسلامية والدينية بشكل عام؛ من عدل وصدق وأمانة واستقامة، ووفاء بالوعد، والمحافظة على النظافة في الأماكن العامة، واحترام الرأي الآخر، وممارسة الحِلم والتسامح في المعاملة، وتحكيم العقل في التصرف، ومساعدة الضعفاء والمستضعفين، وحتى الالتزام بالاصطفاف في طابور الوقوف، إلى آخره من قيم وسلوكيات تُعدّ الآن قيماً إنسانية عامة تُعاش يومياً من قبل أبناء المجتمعات غير الإسلامية والمتحضرة التي تنتمي إلى الدول الغربية على وجه العموم. فإذا كان الهدف حقاً من «أسلمة» المجتمع هو تحقيق تقدم حضاري من خلال تطبيق المُثُل العليا الإسلامية وغير الإسلامية فلن يرى أحد في ذلك إشكالاً، وحتى دعوة المسلمين إلى اتباع أنماط من الحياة في اللباس والمأكل والمشرب والقيام بالعبادات إلى آخره، فلا حرج في ذلك طالما يتم ذلك من خلال الموعظة الحسنة، وليس من خلال فرض ذلك على الناس قسراً. ولكننا نعتقد أن وراء شعار «أسلمة» المجتمع أهدافاً سياسية أخرى تكمن بإيجاز في تعبئة أكبر عدد ممكن من المسلمين سياسياً لتمهيد الطريق للاستيلاء على الحكم سلمياً- إن أمكن- أي عن طريق الانتخابات دون اللجوء إلى العنف.

ب. مسألة التناقض بين النظام الديمقراطي المنشود ومرجعيته الدينية

يتبنى الإخوان المسلمون في مسألة الدولة نظاماً جمهورياً يقوم على دستور يتضمن الأركان الأساسية لحكم ديمقراطي، كما استشهدنا بها، ويصفون الدولة المبتغاة وبصريح العبارة بأنها «دولة مدنية ديمقراطية» ترى الشعب أو الأمة مصدر السلطات، ومن خلال ذلك يؤكدون أنهم لا يرغبون في تأسيس «دولة دينية أو ثيوقراطية». ولكنهم يطرحون بالوقت نفسه- ومن دون حرج- ضرورة أن تكون «الشريعة الإسلامية» هي المرجعية الأساسية للدولة، وعندما يدخلون في تسمية مؤسسات سلطات الدولة، التشريعية منها

خاصة، ووصف وظائفها وآليات عملها، يُخضِعون كل هـذه الأمـور منطقيـاً ولزومـاً إلى المرجعية الإسلامية وحاملها البشري: فالإخوان السوريون يطرحـون إلى جانـب «مجلـس الشعب» وجود «مجلس للشورى والتشريع»، الذي تكمن وظيفتـه في «المداخلـة الـشورية من أصحاب الاختصاص»، دون توضيح إن كانت قراراته مُلزمة لسلطات الدولـة أم لا، وفي حالة أنها غير مُلزمة -كما يظهر من النص- فما معنى وجوده أصلاً كجزء من الـسلطة التشريعية، طالما أن مسألة الرجوع إلى لجان من الخبراء مـن قبـل جميـع مؤسـسات الدولـة الديمقراطية الحديثة (من رئيس الجمهورية إلى مجلس الشعب والوزارات، إلخ) تُعـدّ مـن بديهيات ممارسة الحكم الفعلي، وذلك لِتَعَقُّد الموضوعات المطروحة، التي يجب أن تحسم في إطار صياغة قوانين وإصدار مراسيم أو قرارات مناسبة. علاوة على ذلك، يدّعي الإخوان السوريون بأن هذه الثنائية في المجـال التـشريعي قائمـة «في عـدد مـن الـدول العريقـة في الديمقراطية»، وهنا يخلطون بين دور مجلس الـشيوخ في الولايـات المتحـدة الأمريكيـة أو مجلس اللوردات في بريطانيا أو المجلس الاتحـادي في ألمانيـا، التـي أُنـشئت جميعهـا بقـصد تحقيق التوازن في تمثيل الولايات الصغيرة والكبيرة منها (سكّانياً واقتـصادياً وسياسـياً) في النظام الفيدرالي أو الاتحادي المعتمد في الـدول المـذكورة، ولـيس مـن قبيـل خلـق سـلطة تشريعية أو شورية أخرى إلى جانب البرلمان أو مجلس الشعب.[8]

أما الإخوان المصريون فيتحدثون عن هذه الثنائية من دون «المواربة السورية»، حيث يمنحون بداية لمجلسَي الشعب والشورى سلطة التشريع على العموم، ومن ثـم يتحـدثون عن الدور «الرقابي» لمجلس الشعب من جهـة وعـن الـدور «التـشريعي» و«التخطيطـي» لمجلس الشورى من جهة أخرى بالتباس غير مفهوم عن دور ووظيفة كلٍّ مـن المجلـسين. وإلى جانب السلطة التشريعية الثنائية (مجلس الشعب ومجلس الشورى)، الموجودة حالياً في مصر،[9] ينطلقون من تأسيس «هيئة من كبار علـماء الـدين في الأمـة»، منتخبـة مـن «علـماء الدين»، يناط بها التدقيق في شرعية القوانين والمراسيم الجمهورية والقرارات الإدارية مـن وجهة النظر الإسلامية، وإصدار الأحكام على شرعيتها أو عدمها، حيث تكون هذه مُلزمة للجميع («الرأي الراجح») في حالة استنادها «إلى نصوص قطعية الثبوت والدلالـة» (أي

من القرآن والسنَّة)، أما بخلاف ذلك فيكـون «للـسلطة التـشريعية [...] القـرار النهـائي بالتصويت بالأغلبية المطلقة على رأي الهيئة».

وهنا نتساءل: ما معنى طرح التعاقديـة والمواطنـة والتمثيليـة والتعدديـة والتداوليـة والمؤسساتية والقانونية وضمانات الحريات العامـة والمساواة أمـام القـانون والعدالـة، إلى آخره من أركان الديمقراطية، إذا أعطى الدستور مجموعة مـن المـواطنين، ممثِّلـين لمجلـس شورى أو لهيئة من كبار علماء الدين المنتخبة من وسطهم، الحـقَّ في حـسم مـسألة مـا هـو «شرعي» وما هو «غير شرعي»، أو ما هو «حلال» وما هو «حرام»، ومـا هـو مـن ثوابـت الدين وما هو من فروعه؟ أليس هذا استغفالاً للشعب الذي وعدوه في عدة مواضـع مـن برنامجهم السياسي بأنه مصدر جميع السلطات في الدولة؟ وإلى الاستنتاج نفسه يصل أيـضاً السيد يسين من خلال قراءته لبرنامج الإخوان المـصريين عنـدما يـستخلص بـأن الجماعـة مازالت «تتشبث بتأسيس دولة دينية تقوم على الفتـوى، لأن برنامجهـا الـسياسي المطـروح يقرر صراحة ضرورة تشكيل لجنـة مـن علـماء الـدين تنتخـب انتخابـاً مبـاشراً (ولم يقـل البرنامج كيف ولا ما هو تعريف علماء الدين) يجب أن تعـرض عليهـا قـرارات المجـالس النيابية لإجازتها، وكذلك قرارات رئيس الجمهورية التي تصدر بقـانون في غيبـة البرلمـان. ومعنى ذلك، إنشاء جهاز ديني يقوم بالرقابة على المجالس النيابية المنتخبة انتخاباً مبـاشراً، وكذلك على قرارات رئيس الجمهورية. وهو اقتراح يمكن وصفه بأنه مضاد للديمقراطية! ذلك أن الديمقراطية المعاصرة في ظل العلمانية التي تعني فصل الدين عـن الدولـة، تقـوم أساساً على دساتير تحدد العلاقة بين الحاكمين والمحكومين، ليس على أسـس دينيـة ولكـن على أسس دستورية أصبحت اليوم قيماً مستقرة في كل المجتمعات المتقدمة».[10] ومن خلال هذا الطرح يقوم الإخوان السوريون والمصريون بعملية خلط «سـاذج» بـين المـصطلحات المتفق على دلالاتها في العلوم السياسية عندما يؤكدون من جهة بـأنهم لا يريـدون تأسـيس دولة دينية أو ثيوقراطية، إنما دولة «مدنية»، ولكنهم يصرُّون من جهـة أخـرى وفي الوقـت نفسه، بأن الشريعة الإسلامية يجب أن تجسِّد مرجعيـة الدولـة! وهنـا نتـساءل مـع الـسيد

يسين: «إن لم تكن هذه [أي الدولة المنشودة والقائمة على الشريعة الإسلامية] هي الحكومة الدينية فماذا تكون [إذن الدولة الدينية]؟».[11]

ومن الإسلاميين، الذين لهم السبق قبل الإخوان المصريين والسوريين في الترويج للفكرة التلفيقية بأنه من الممكن إقامة الدولة المدنية الديمقراطية ولكن بمرجعية دينية، يُعدّ زعيم حركة النهضة التونسية راشد الغنوشي، الذي نَعُدّه -بالرغم من نقدنا له- من أكثر المفكرين والسياسيين الإسلاميين استنارة وانفتاحاً وواقعية، كما سنرى لاحقاً في استعراضنا لمواقفه وآخرين من أمثاله. فالغنوشي يَقْصُر هنا سلطة الدولة الإسلامية على أنها «أداة من أدوات الأمة في إقامة عدل الإسلام. أنها مجرد أداة اجتماعية توظفها الأمة لحراسة الدين والدنيا وأن القائمين بها ليسوا سوى خدمٍ عند الأمة، إذ هي المخاطب الحقيقي بإقامة الشريعة، بما يجعل شرعيتهم موقوفة على إنفاذهم للشريعة والتوافق مع توجيهاتها كما يرتضيها جمهور المسلمين، كما أنها موقوفة على مدى احترامهم لإرادة الأمة المعبر عنها تعبيراً حراً ومنظماً من خلال "الشورى" أو الديمقراطية بالمصطلح الحديث، فهي بهذا الاعتبار مجرد سلطة مدنية من كل وجه لا تختلف عن الديمقراطيات المعاصرة إلا من حيث عُلوية المبدأ الخلقي في إقامة العدل وفق ما جاءت به الشريعة أو وفق ما لا يخالفها».[12] ونحن نوافق الغنوشي على أطروحته تلك، ولكن إذا افترضنا فقط بأن هذه «الأمة»، التي يتحدث عنها، أكانت في تونس أو مصر أو سورية أو أي بلد عربي آخر. تضم حقاً بأغلبيتها الساحقة أولاً مسلمين «مؤمنين»،لا مسلمين بالولادة، يتوافقون على اعتماد الشريعة الإسلامية كمرجعية أساسية في الدستور، وثانياً بأن هؤلاء ينطلقون أيضاً في فهمهم للدين من موقف الوسطية في الإسلام كما يفهمها الغنوشي نفسه.

إن الانطلاق من تصور خيالي لـ«الأمة»، التي يتحدث عنها الغنوشي والإسلاميون على العموم، وتجاوز واقعها الحقيقي الذي يتميز بالتنوع الديني والمذهبي والفكري والمصلحي، والذي يفرز بدوره مواقف مختلفة بعضها عن بعض إلى حد التناقض، والتأكيد في الوقت نفسه على ضرورة الأخذ بمرجعية إسلامية للدولة وترجمتها من خلال

آليات ديمقراطية إلى واقع، يعني في نهاية المطاف تفريغ الديمقراطية من ركنين من أركانها: فالأخذ بمرجعية دينية للدولة (بصرف النظر هنا عن عدم واقعية التوافق الوطني حولها، انظر بالأسفل النقطة ج) يتناقض مع الركن الأساسي للديمقراطية، والذي يقول، إن الشعب؛ (أي البشر وليس أي قوة خارج الطبيعة) هو مصدر جميع السلطات في الدولة. وهذه المرجعية البشرية لا يمكن أن تتساوى مع مرجعية دينية كما يدّعي الغنوشي، عندما يكتب مثلاً: «لا تختلف آليات سيرها؛ [أي الدولة الإسلامية] عن الديمقراطيات المعاصرة إلا بمرجعيتها الخُلقية العُلوية، مرجعية الشريعة. وما من دولة ديمقراطية أو غير ديمقراطية إلا وتتوفر في أساسها على فلسفات وقيم تمثل الموجِّهات الكبرى لسياساتها بصرف النظر عن مأتاها، أرضياً كان أم سماوياً، صريحاً كان أم متضمناً، من مثل مبادئ حقوق الإنسان أو مبادئ القانون الطبيعي».[13] هنا يخلط الغنوشي بين المرجعية الدينية، التي تُعدّ سماوية المصدر، وبالتالي مقدسة وغير خاضعة لحرية النقد وصالحة لكل مكان وزمان وغير قابلة للتغيير والتبديل وشمولية بطبيعتها، وبين مرجعية بشرية المصدر، تتسم بأنها توافقية حول قيم وقواعد تعايش، ونسبية في مضامينها، وخاضعة دوماً لمبدأ النقد والرفض والتغيير والتبديل انطلاقاً من الحراك الاجتماعي والوعي المجتمعي السائد في المراحل الزمنية المتعاقبة. وبالاختلاف مع تصورات الجماعات الإسلامية المذكورة عن شبه تماثل بين الديمقراطية بالمفهوم الإسلامي والديمقراطية بالمفهوم الغربي ينوه رضوان السيد -مستشهداً بمحمد ضياء الدين الريِّس- إلى فروق حقيقية بين الديمقراطيتين، حيث يلخصها بثلاثة فروق: الأول، «أن الديمقراطية الغربية مقرونة بفكرة القومية»، بينما الإسلامية ليست كذلك؛ والثاني «أن الديمقراطية الغربية الحديثة دنيوية فقط، بينما أهداف الإسلام دنيوية وأُخروية»؛ والفرق الثالث هو «أن سلطة الأمة في الديمقراطية الغربية مطلقة»، أما في الإسلام فهي «مقيدة بالشريعة، بدين الله».[14]

وإن الأخذ بمرجعية دينية للدولة يعني أيضاً إقصاء دورها الحيادي في رعاية الشأن العام المتنوع بطبيعته، وفرض نظام ديني يكبِّل حريات المواطنين العامة، وذلك ليس في المأكل والملبس والمسكن فقط، بل في جميع الشؤون الشخصية من زواج وطلاق وتوريث،

مع إحالة تلك إلى سطوة الطوائف الدينية المختلفة، دع عنك تكبيل حرية النـاس في طـرح أفكارهم على العموم وتكبيل حرية العلماء والمثقفين والفنانين في إنتـاجهم الإبـداعي عـلى وجه الخصوص، لأن كل تصرف من هذا القبيل يمكـن أن يُفـسَّر بأنـه انتهـاك للمرجعيـة الدينية للدولة، ويتعرض لهذا السبب من يقوم به إلى المساءلة أو الملاحقة القضائية.

ج. مسألة عدم واقعية التوافق الوطني حول المرجعية الدينية للدولة

يؤكد الإخوان السوريون والمصريون أنهـم لا يريـدون فـرض الـشريعة الإسـلامية كمرجعية أساسية في الدستور المنشود إلا من خـلال الحـوار مـع جميـع القـوى الـسياسية والتوافق معها على اعتمادها. وفي هذا الصدد يقول الإخوان السوريون: «تدعو الجماعة كل الفرقاء على الساحة السورية للسير في الحوار باتجاه البحث عن نقاط التوافق لما فيه مصلحة الأمة والوطن، والحوار الذي ندعو إليه يبحث عن القواسم المشتركة التي يمكـن الاتفـاق عليها مع بقاء جملة من الخلافات، ولا يعني ذلك التخلي عن العقيدة أو التوجهات الفكرية والسياسية لأي فريق من الفرقاء، أو التخلي عن الدعوة إلى تلك التوجهـات، ولاشـك أن في ذلك مصلحة لكل المعنيين بالحوار الذي لا بديل له إلا التناحر والتـسلط والاسـتبداد» (الجزء الثاني، سياسات المشروع: البرنـامج العمـلي للمـشروع الـسياسي، البـاب الثـامن: المشروع المنشود معالم وآفـاق). ويؤكـد الإخـوان المـصريون مـن جـانبهم عـلى «التوافـق الديمقراطي حول القواعد الأساسية للنظام السياسي، التي تمثل قاسماً مـشتركاً بـين كـل القوى السياسية، والحفاظ على المصالح الأساسية لكل فئات وشرائح المجتمع المصري»، ويضيفون مستطردين بأن «التوافق المجتمعي مقدم على التنافس السياسي، والوصـول إلى الحد الأدنى أو الحد الضروري من توافق أو إجماع الأمة على نظامها السياسي ودستورها، مقدم على التنافس القائم على أغلبية ومعارضة» (الباب الثاني: الدولة والنظام الـسياسي، الفصل الثاني: النظام السياسي).

إن طرح ضرورة توافق جميع القوى السياسية والاجتماعيـة، أو عـلى الأقـل أغلبيتهـا الساحقة، في كل من سورية ومصر على مرجعية الشريعة الإسلامية يُعدّ مـن حيـث المبـدأ

صحيحاً في فهم أي نظام ديمقراطي. ولكننا نتساءل هنا: هل يمكن أن يتحقق مثل هذا التوافق بين القوى السياسية العاملة حالياً والمتجذرة في مجتمعات البلدين واقعياً ومن خلال استطلاع حرّ وشفاف؟ لنأخذ مثلاً الساحة السياسية السورية: هل يمكن أن يوافق حزب البعث السوري الحاكم وجميع الأحزاب السياسية الممثلة في «الجبهة الوطنية التقدمية»، والمشاركة في الحكم من ناصريين ووحدويين وشيوعيين وقوميين عرب وقوميين سوريين، الذين ينطلقون جميعهم من مواقف مقتربة على الأقل شكلياً من الطرح العلماني بفصل المؤسسات الدينية عن الدولة، على مرجعية إسلامية وسنيَّة المذهب في الآن نفسه؟ والكلام نفسه ينطبق أيضاً على معظم مواقف فصائل المعارضة السورية (طبعاً باستثناء الإخوان المسلمين). وهذا التساؤل يمكن طرحه أيضاً بالنسبة إلى واقعية التوافق المذكور على الساحة السياسية المصرية. علاوة على ذلك: هل يمكن تصور موافقة المنتمين إلى الديانة المسيحية وإلى المذاهب الإسلامية غير السنيَّة وموافقة العلمانيين واللادينيين والليبراليين، إلى آخره من شرائح اجتماعية في كل من سورية ومصر، على الأخذ بالمرجعية الإسلامية في الدستور المقترح، حيث يرى هؤلاء، دون أدنى شك، أن ذلك سيقيِّد من حرياتهم الشخصية في ممارساتهم الفكرية والسلوكية؟ وإذا كانت آفاق مثل هذا التوافق غير واقعية وغير ممكنة، فما معنى الحديث إذن عن ضرورة هذا التوافق؟

قد يجيب الإخوان في سورية ومصر على تساؤلاتنا تلك بالقول، إن دستورَي البلدين ينصان الآن على أن مبادئ الشريعة الإسلامية هي «المصدر الأساسي للتشريع» في حالة مصر، والفقه الإسلامي هو «مصدر أساسي للتشريع» في حالة سورية، ولذا يكون قد حدث وفاق وطني على ذلك، ومن هنا لا نحتاج الآن إلاّ إلى ترجمة ما أُقرَّ سابقاً إلى واقع. هنا يتم التغاضي عن حقيقتين: الأولى، تشير إلى أن دستورَي البلدين لم يوضعا بعد نيل الاستقلال بتوافق حرّ ونزيه بين جميع فرقاء العملية السياسية، وباستطلاع رأي شرائح الشعب المختلفة في ظل توافر شروط ديمقراطية حقاً، إنما وضعا من قبل القوى الحاكمة القديمة والراهنة لاسترضاء المناخ الديني العام الذي كان ومازال متجذراً في وعي قطاعات واسعة من الجماهير الشعبية، ولذا نلاحظ «أن أكثر

السلطات السياسية العربية جنوحاً إلى العلمانية لا تتردد في أن تتذرع بالإسلام، أو بالدين عموماً، من أجل إضفاء الشرعية على سياساتها، سواء تعلق الأمر بما قد تعرفه من نزاعات مع دول أجنبية، أو بما يجري من تحولات سياسية واجتماعية، أو حتى بتطبيق بعض السياسات الاقتصادية الليبرالية أو الاشتراكية».[15] والدليل على إشكالية تبنّي الشريعة الإسلامية في دستورَي البلدين يكمن في اقتصار الاحتكام إلى الشريعة الإسلامية في واقع الحال على مسائل الأحوال الشخصية فقط، كما دللنا على ذلك في الفصل الأول. أما الحقيقة الثانية فتكمن في أن مادة الدستورين الحاليين في سورية ومصر، والمتعلقة باعتبار الشريعة الإسلامية مصدراً أساسياً أو المصدر الأساسي للتشريع، تتوجه بخطابها «إلى المشترِع وليس غيره»؛ أي إلى السلطة التشريعية في البلدين فقط، التي لا يجوز-وفقاً للدستوريِّين- أن تَخضع «لأي هيئة أخرى دينية كانت أو غير دينية»،[16] كما يطرح الإخوان المسلمون في البلدين كما أسلفنا.

د. مسألة ضمانة الحريات العامة لدى المواطنين وتكبيلها بأيديولوجية دينية للدولة

يؤكد مشروعا البرنامجين لكل من إخوان سورية ومصر، وفي مواضع مختلفة، ضمان حريات المواطنين في الفكر والاعتقاد، ومجالات عدة أخرى في إطار الضوابط الدستورية. وفي هذا الصدد يشير الإخوان السوريون، تحت عنوان «دعوة إلى الحرية»، إلى أن «القضية الأساسية في سورية اليوم هي قضية الحرية»، وأن الحريات العامة هي «شرط النهضة الحقيقية»، وأن القرآن الكريم دعا إلى الحرية «وبيَّن أنه لا سبيل إلى الحجر على حرية الناس في الاعتقاد والتفكير، وأن الأمر متروك للناس، أنفسهم بحيث يختار كل منهم الموقف الذي يراه صواباً»، ويستشهدون بالآية 99 من سورة يونس (وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآَمَنَ مَنْ فِي الأرض كُلُّهُمْ جَمِيعًا، أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ)، ويخلصون- بناءً على ذلك- إلى القول، إنه «إذا كانت حرية الاعتقاد حقاً شرعياً بالمنظور الإسلامي، فإن الحريات الأخرى أَلزمُ من باب أولى». ويؤكدون أخيراً، أن «الجماعة تدعو إلى الحرية المسؤولة على نطاق الفرد والمجتمع والأمة، وعلى كافة المستويات الفكرية والسياسية

والاقتصادية، حتى يتمكن الجميع من الانطلاق في مجالات الارتقاء والتقدم» (الجزء الثاني، سياسات المشروع: البرنامج العملي للمشروع السياسي، الباب الثامن: المشروع المنشود معالم وآفاق). وتحت عنوان «ضمانات الحرية» يؤكد الإخوان المصريون كالسوريين، بأن الحرية «أصل إسلامي وتراث إنساني»، وهي «ركن أصيل في العلاقة التعاقدية بين المواطن أو مؤسسات المجتمع المختلفة من جهة، وبين السلطة الحاكمة من جهة أخرى، بما يوفر عدالةً تساوي بين الأفراد، وتضمن حرياتهم في الاعتقاد، والتصرف والتملك، وإبداء الرأي والتعبير، والتنقل والاجتماع وتكوين الأحزاب والجمعيات وإصدار الصحف». ويشيرون أخيراً إلى أن «الحرية (لا تقتصر) على الحريات الدينية والسياسية فحسب، ولكنها تشمل التحرر من كل أنواع وأشكال القهر والاستبداد، والنيل من الكرامة الإنسانية» (الباب الثاني: الدولة والنظام السياسي، الفصل الثاني: النظام السياسي).

إن تأكيد الإخوان في سورية ومصر ضمانة الحريات العامة للمواطنين، المذكورة أعلاه، يُعدّ من حيث المبدأ منسجماً تماماً مع مفهوم نظام الحكم الديمقراطي، ولكن المشكلة لا يكمن في هذا الطرح بحد ذاته، إنما في المؤسسات المقترحة، كمجلس الشورى وهيئة كبار علماء الدين، التي ُمنحت حق وضع حدود للحريات العامة في التطبيق الفعلي لها على أساس تفسيرها للشريعة الإسلامية. ومن خلال ذلك يتم فتح الأبواب على مصراعيها لتكبيل هذه الحريات الممنوحة عموماً، وذلك من جانب نخبة دينية معينة لم ينتخبها ولم يفوضها الشعب لتقوم بهذه المهمة.

هـ. مسألة مكانة ودور المرأة وغير المسلمين واللادينيين في المجتمع وتقييد أدوارهم

لقد رأينا أن الإخوان في سورية ومصر ينطلقون على العموم من مبدأ المساواة بين المواطنين بصرف النظر عن «الجنس» (النوع)، ولكنهم عندما يتحدثون عن المرأة على وجه التخصيص، يطرحون جملة من «القيود» التي تحدّ من مكانة المرأة وممارسة حريتها في

المجتمع بالمساواة مع الرجل، وذلك من خلال ما حدده الشرع الإسلامي لها في مجالات حياتية متعددة؛ من أحوال شخصية: زواج، طلاق، توريث، إلخ، وتكليف منقوص كشاهدة، وفرض لباس معين عليها، وقَصْر حياتها ونشاطها في مجالات معينة، كالبيت ورعاية الأطفال، ومن ثم فتح الباب لإقصائها عن استلام مناصب سياسية معينة، وخاصة أن هناك خلافات كبيرة حول دور المرأة لدى رجال الدين كما هو معروف.[17] وهنا نرى أن الإخوان المسلمين لم يتجاوزوا بعد في هذه المسألة آراء أهل السلف.

أما بالنسبة إلى مكانة ودور غير المسلمين واللادينيين في المجتمع، فيتم تقويضها بداهةً من خلال طرح المرجعية الإسلامية للدولة المنشودة، التي تعني- في نهاية المطاف- مصادرة آرائهم وإقصاءهم عن المشاركة في العملية السياسية. (انظر النقطة التالية).

و. لم يقدم الإخوان السوريون والمصريون ضمانات حقيقية لتداول السلطة

لقد تحدث الإخوان السوريون والمصريون عن احترامهم للمبدأ الديمقراطي في «تداول السلطة»، كما سبق وذكرنا ذلك، ولكنهم قرنوا دوماً صلاحه «في إطار المرجعية العامة للأمة»؛ أي الشريعة الإسلامية، وبهذا يقصون في الواقع كل الأحزاب السياسية أو الجماعات الفكرية التي تسعى في العملية الديمقراطية لطرح مرجعياتها الخاصة بها، التي يمكن أن يكون موقعها ليس فقط خارج إطار الشريعة الإسلامية، إنما رافض أصلاً لفكرة القبول بمرجعية إسلامية. وما يؤكد هذا القصد، هو أنهم لم يقدموا أية تعهدات دستورية لحفظ حقوق تلك الأطراف في المشاركة بأية انتخابات قادمة للوصول إلى أكثرية، كي تنجح عملية تداول السلطة، وذلك لاشتراطهم أن تعلن جميع الأحزاب السياسية ولاءها للمرجعية الإسلامية المقوننة دستورياً، وهذا ما يتعارض أصلاً مع مفهوم الديمقراطية بشكل صارخ.

وفي هذا السياق، لابد من الإشارة إلى النقاش الخلافي الذي دار في وسط جماعة الإخوان المسلمين المصريين أنفسهم حول مسودة مشروع برنامجها المذكور، والذي تمحور

على وجه الخصوص حول قضيتين مركزيتين تتلخصان في الدعوة إلى استحداث هيئة مـن كبار علماء الدين تشرف على عدم تعارض القوانين الصادرة من قبـل نـواب الـشعب مـع الشريعة الإسلامية، واستثناء النساء والأقبـاط مـن منـصبَيْ رئاسـة الجمهوريـة، ورئاسـة مجلس الوزراء. وقد عارضت جُملة من قياديي الجماعة، مثل: عبدالمنعم أبو الفتوح، وعصام العريان، ومحمد سعد الكتاتني، هذين البندين المـذكورين؛ وذلـك لتناقـضهما مـع مبـادئ الحكم المدني والديمقراطي، كمنح السيادة للشعب، وضمان الحريات العامة والمساواة بـين المواطنين، إلى آخره من مبادئ.[18]

4. المقارنة بين مشروعَيّ البرنامجين لإخوان سورية ومصر

نلاحظ عند المقارنة بين مشروعَيّ البرنامجين لكل من إخوان سورية ومصر، أن هناك توافقات كبيرة في مجمل المبادئ والمنطلقات والتصورات عن الدولة المبتغاة ونظـام الحكـم المنشود، كما هو ظاهر من عرضـنا لأهـم بنودهـا. ولكننـا نلاحـظ أيـضاً بعـض الفـروق والتمايزات، التي تتمحور حول عدة قضايا حسَّاسة تخص لغة الخطاب وموضوع صاحب القرار في تفسير المرجعية الإسلامية للدولة وكيفية تطبيـق الـشريعة. ويمكـن إجمـال هـذه التمايزات في المجالات التالية:

أولاً، بينما حاول الإخوان السوريون أن يعبروا عن تـصوراتهم بلغـة مرنـة ومطَّاطـة وقابلة لتأويلات عدة؛ وذلك للتملص من وضع النقاط على الحروف ولإيهام القـرّاء مـن خلال ذلك بأن مواقفهم الفكرية والسياسية لا تمثـل عقيـدة جامـدة (دوغـما) غـير قابلـة للنقاش أو التصحيح، كان الإخوان المصريون أكثر صراحة ووضوحاً وصرامة في عـرض مواقفهم.

ثانياً، لم يذكر الإخوان السوريون وجوب وجود «هيئة من كبار علماء الدين» تقرر في نهاية المطاف شرعية قرارات رئيس الجمهورية أو الحكومة أو مجلـس الـشعب أو سـلطات الدولة الأخرى كما فعل الإخوان المصريون، ولكنهم استخدموا أسلوب المواربـة اللفظيـة

في تحقيق الهدف نفسه عندما تكلموا عن ضرورة إيجاد «مجلس للشورى والتشريع» – إلى جانب مجلس الشعب – مؤلَّف من «أصحاب الاختصاص» يُناط بهم تقديم المشورة إلى السلطة التشريعية وغيرها. فالمضمر في هذه الصياغة يكمن في أنه لابد من وجود رجال دين من كبار الفقهاء، الذين يُعدّون من أصحاب الاختصاص في تفسير وتأويل القوانين والقرارات الصادرة من سلطات الدولة، والحكم على شرعيتها من وجهة نظر الشريعة الإسلامية، وخاصة أن هذه الأخيرة تمثل مرجعية الدولة.

ثالثاً، بينما أوضح الإخوان المصريون بجلاء إرادتهم في تطبيق الشريعة الإسلامية في حالة استلامهم الحكم في إطار الدولة الديمقراطية المنشودة، لم يتنازل السوريون أيضاً عن هذا الهدف، إنما يتحدثون في برنامجهم عن إيمانهم «بتغير الحلول مع تغير الظروف والمعطيات»، ويرون في الإسلام «ديناً تتفاعل نصوصه مع واقع الحياة ويقدم لها الحلول في إطار مقاصد الشريعة العامة، وهي لا تغفل في مسيرتها فقه الأولويات ووضع كل هدف في مرتبته، وكذلك فقه الموازنات الذي تغلب فيه المصالح على المفاسد»، ومن ثم يشيرون إلى أن الأصل في الشريعة هو إبلاغها للناس وتطبيقها في واقع الحياة بالتدرج: «وكما أن عرى الإسلام تنقض عروةً عروة –أي تدريجياً– فإن العودة إليها يجب أن تكون كذلك، فنقْلُ الناس إلى الانضواء من جديد تحت لواء الإسلام في تنظيمه الشامل لحياة الناس يقتضي التدرج في التطبيق، ولا يقال هنا، إن التدرج قد أغلق بانقطاع الوحي وإكمال الدين، فليس الأمر تدرّجاً في التشريع وإنما هو تدرج في التطبيق وبغيره تفوت المصالح ويقع الحرج ويُعرِض الناس جملةً عن الشريعة» (الباب الثاني: في التجديد، الفصل الثاني: جماعة الإخوان أصالة في الفكر).

من خلال هذه المقارنة بين مشروعَيّ البرنامجين لكل من إخوان سورية ومصر، لا نستطيع أن نتفق مع ما خلص إليه السيد يسين، الذي يدّعي بأن «جماعة الإخوان المسلمين في سورية تطرح برنامجاً سياسياً مختلفاً عن برنامج الإخوان في مصر، لأن قادتها يقيمون البرنامج على أساس ديمقراطي كامل وبمرجعية منفتحة كما يقولون. وهم لا

يدعون إلى تأسيس دولة دينية، وإنما - هذا حقهم - يستوحون القيم الإسلامية في السياسات المختلفة التي يقترحونها من أجل التقدم والنهوض». ويضيف موجزاً، أنه «أصبح لدينا اجتهادات في مجال حركة الإخوان المسلمين على النطاق العربي: اجتهاد الدولة الدينية المرفوض واجتهاد الإسلام الديمقراطي الذي يمكن بعد دراسته أن يكون مقبولاً من قبل العديد من الأحزاب السياسية العربية».[19]

إن قول إخوان سورية بأن «الدولة الإسلامية»، التي يريدون تأسيسها هي «ليست دينية»، إنما «دولة مدنية تتميز بمرجعيتها الإسلامية المنفتحة»، يُعدّ منطقياً قولاً مناقضاً لنفسه (Paradoxon باللغة اللاتينية). وهذا التناقض يكمن في منحهم الصفة الدينية (إسلامية) للدولة من جهة - وهذا ليس من قبيل الاستخدام الصحفي الشائع، والذي يشير إلى أن أغلبية سكانها مسلمون، إنما بقصد تبيان طبيعتها، خاصة عندما يذكرون مرجعيتها الإسلامية - والقول من جهة أخرى بأن هذه الدولة ليست دينية. ولاشك في أن إلصاق صفة إسلامية على الدولة المبتغاة لا يُعدّ إشكالياً بحد ذاته، إنما يبقى مضمون الدولة هو المحك في الحكم عليها.

وهنا لابدّ من الإشارة إلى أن جماعة الإخوان المسلمين السورية أصدرت أخيراً في 27 آذار/ مارس 2012 ورقة سمَّتها «وثيقة العهد الوطني لسورية المستقبل»، وذلك على خلفية الحراك الشعبي الراهن في سورية، عدَّدت فيها «المبادئ الأساسية التي ستبنى عليها الدولة السورية الجديدة». ومن اللافت للنظر أنها لم تذكر فيها ضرورة الأخذ بأي مرجعية إسلامية، ولم تشر إلى أية تصورات إسلامية معينة، إنما صاغتها بأسلوب أظهرت فيه موقفاً متماهياً جداً مع التصورات الليبرالية عن الدولة المدنية الديمقراطية. ومن أهم هذه المبادئ: (أ) اعتبار «سورية دولة مدنية ديمقراطية تعددية مستقلة وحرة. دولة ذات سيادة تحدد مستقبلها حسب إرادة الشعب السوري وحده. والسيادة ملكٌ حصري للشعب يمارسها من خلال العملية الديمقراطية»؛ (ب) قيام الدولة «على الحياة الدستورية وسيادة القانون الذي يساوي بين المواطنين بغضّ النظر عن انتمائهم الديني أو القومي أو

الفكري»؛ (ج) كفالة الدولة حقوق المرأة وحريتها «ومشاركتها بالتساوي مع الرجل في جميع المجالات».[20]

وباختصار يمكن القول، إن مراجعات الإخوان المسلمين تُعدُّ خطوة كبيرة باتجاه مطلب دمقرطة المجتمعات العربية الإسلامية، إلا أنها لا تلغي الشكوك حول طبيعتها التكتيكية، التي تكمن في محاولة تبنّي الديمقراطية كنظام حكم لاعتقاد الإخوان آنيّاً أن باستطاعتهم الحصول على الأغلبية في انتخابات حرة دون أن يقيدوا أنفسهم بقواعد اللعبة الدستورية، التي لا تعرف مرجعية دينية أو فكرية معينة، كما هي الحال في الديمقراطيات الغربية، إنما تقوم أصلاً على حيادية الدولة تجاه جميع الأديان والأيديولوجيات الفكرية انطلاقاً من مبدأ العلمانية، وتصرُّ أن الشعب هو مصدر جميع السلطات، وهو الذي يقرر في نهاية المطاف القيم التي على الدولة أن تأخذ بها، سواء كانت هذه القيم من أصول دينية أو بشرية.

مراجعات فكرية في دائرة التيار السلفي-الجهادي

بدأت منذ أكثر من عشر سنوات مراجعات فقهية في الدرجة الأولى عند بعض الجماعات الإسلامية الأصولية المتطرفة لنبذ العنف المسلح. ومن أهم هذه الجماعات يمكن ذكر الجماعة الإسلامية، وجماعة الجهاد في مصر، والجماعة السلفية للدعوة والقتال في الجزائر.[21] وسنكتفي هنا بتلخيص مراجعات الجماعات المصرية المذكورة المعبرة عن منهج التيار السلفي-الجهادي على وجه العموم.

1. مراجعات «الجماعة الإسلامية»

قامت «الجماعة الإسلامية» في مصر في تموز/ يوليو 1997 بمبادرة لوقف العنف بعد مشاورات بين قادتها المسجونين في سجن ليمان طرة،[22] وتم الإعلان عنها في بيان من أحد المتهمين مذيَّلاً بتوقيعهم ألقي في جلسة محاكمة مجموعة منهم بتاريخ 5 تموز/ يوليو 1997، وذلك بعد حادث «الدير البحري» الدامي في الأُقصر عام 1997. ونصَّ الإعلان على «أن

قيادة الجماعة الاسلامية تدعو إلى وقف العمليات العسكرية والبيانات المحرضة لها من جانب واحد ودون قيد أو شرط ... وذلك لمصلحة الإسلام والمسلمين»[23] ومن ثم بدأت عملية المراجعة فقهياً وفكرياً بصدور كتب ومقالات كثيرة تضمنت تصحيح مفاهيم ومواقف كانت معتمدة عند الجماعة سابقاً، وتم طرح العدول عن العنف كأسلوب لتحقيق الأهداف الإسلامية، وقَصْر دورهم على العمل الدعوي والتربوي والإرشادي. وقد صدر عام 1999 قرار مجلس شورى الجماعة بالإجماع بالموافقة على المبادرة.[24]

تُعدّ المبادرة لوقف العنف بالنسبة إلى الجماعة الإسلامية على لسان أحد قادتها البارزين (ناجح إبراهيم،[25] الذي سنستشهد بأهم أقواله) نهجاً استراتيجياً «لا محيد عنه»، تأتّى من «دراسة متعمقة متأنية تم تأصيلها من خلال محورين، هما: الدراسة الشرعية المتعمقة، ودراسة الواقع دراسة واعية تستبصر تحديات الواقع وآمال المستقبل».[26]

أ. المنطلقات الأساسية للمراجعات[27]

يمكن إيجاز المنطلقات الأساسية لمراجعات الجماعة الإسلامية المصرية، كالآتي:

أولاً، «لا عصمة لأحد من الخلق بعد الرسل، وأن كل اجتهاد بشري عرضة للخطأ كما أنه محتمل للصواب»، ولذا فعلى «أهل العلم والدين مراجعة اجتهاداتهم حيناً بعد حين، فما وجدوه موافقاً لكتاب الله وسنة رسوله ﷺ أقروه وداوموا عليه، ولم يكترثوا بمخالفة الناس لهم فيه، وما وجدوه من شيء يخالف الكتاب والسنة رجعوا عنه وصححوه ودعوا الناس إلى الرجوع عنه». وفي مقالات أخرى، يؤكد ناجح إبراهيم (عضو مجلس شورى الجماعة الإسلامية) هذا الموقف عندما يشير إلى أن «بعض الحركات الإسلامية لا تفرّق بين الإسلام والفقه الإسلامي، والإسلام والفكر الإسلامي، والإسلام والحكم الإسلامي؛ فالأول معصوم، ولكن الفقه والفكر والحكم هو عمل البشر وفهم البشر وتطبيق البشر لفهمهم للإسلام، وهذا قد يخطئ وقد يصيب. ولذلك علينا ألا نتعصب لفكرة رأيناها، أو حكم حكمت به حركة إسلامية أو دولة إسلامية، أو

رأي فقهي نطق به فقيه إسلامي، وكل هؤلاء مأجورون، فقد اجتهدوا في نطاق الإسلام وفي ظل أحكامه، ولكنهم قد يصيبون وقد يخطئون»،[28] ففَهْم «الفقيه ونظره في الآيات والأحاديث ظنية الدلالة».[29]

ثانياً، «إن كثيراً من الآراء الفقهية والفتاوى والاجتهادات تتغير بتغير الأحوال والأماكن والأزمان والعادات والأعراف والأشخاص، وإنه لمن الخطأ البيِّن التمسك باجتهادات فقدت مبرر وجودها بتغيّر الأحوال والأزمان، وأصبحت لا تحقق مقاصد الشريعة، بل أصبح العمل بها يحقق من المفاسد على الإسلام والمسلمين ما لا يخفى على أحد».

ثالثاً، «إن الجهاد في سبيل الله الذي هو ذروة سنام الإسلام، ليس غاية في ذاته. بل هو وسيلة لتحقيق غايات عظمى هي تعبيد الخلق لله، وإزالة الفتنة ومحو الشرك والفساد، والدفاع عن الدين والأمة، والأوطان والأعراض، ونصر المستضعفين من المؤمنين [...] ومن الغلو أيضاً أن يقرر المسلمون القتال في كل موطن وفي أي مكان ولأي عدو دون النظر إلى مشروعية القتال ابتداءً، ونتائجه من مصالح ومفاسد».

رابعاً، «إن الجهاد كغيره من الفرائض الشرعية له أسباب وشروط وموانع، وإن وجوبه لا يتحقق بمجرد حصول أسبابه، بل لابد مع حصول السبب من توفر الشروط وانتفاء الموانع».

خامساً، «إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حقٌّ، وإنه واجب على أمة الإسلام وجوباً كفائياً، وإن له من الفقه والدرجات والآداب ما يجب مراعاته قبل الإقدام عليه، لئلا تتحول من وسيلة لإزالة المعاصي والفساد إلى أداة للفتنة وتمزيق الأمة». فإن لم تتحقق شروطه المعلومة («القدرة على التغير باليد» و«عدم الصدام مع المجتمع [...] والأجهزة الأمنية» إلى آخره من شروط) فيجب العدول عنه والاكتفاء بالاحتساب عن طريق «القلب واللسان وعظاً ونصحاً».

سادساً، «إن الغلو في الدين مذموم، وهو مجاوزة الحد في عبارة أو حكـم أو غـيره. فمـن الغلو في الدين تكفير المسلمين بالمعصية». «ومن الغلو تكفير المعين بفعل الكفـر أو قولـه قبـل إقامة الحجة عليه، ومن الغلو التكفير بالموالاة الظاهرة دون التحقق من انطواء القلب عليها».

ب. الملامح الرئيسية للمراجعات[30]

أما النقاط أو الملامح الرئيسية للمراجعات، فنوجزها في الآتي:

أولاً، «وجهنا الأنظار إلى أهمية النظر فى المصالح والمفاسد، وما يُعرف بفقـه المـآلات (النتائج) بحيث لا يخوض الشباب غمار صدام عنيف يعود ببالغ الضرر عليـه وعـلى دينـه وعلى وطنه»، وهذا ماحدث سابقاً، حيث أفضى «هـذا القتـال [...] إلى مفاسـد عظيمـة». ويضيف ناجح إبراهيم معترفاً بـأن «الخطـأ الأسـاسي عنـدنا كـان في العنـف واسـتخدام السلاح والرد على السيئة بالسيئة والرد على العنف بالعنف وأحياناً البدء به. ولكننا وجدنا أن أسلوب العنف لم يحقق للإسـلام ولا للـوطن ولا لنـا مـصلحة.. لقـد أراد الإخـوة في التسعينيات الإفراج عن ألفين من المعتقلين بالعنف فزاد عددهم إلى عشرين ألفاً».[31]

ثانياً، «عارضنا وبشدة ما يقوم به بعضهم من تفجـيرات عـشوائية تـؤدي إلى إزهـاق أرواح الأبرياء المسلمين لأسباب واهية»، «وهذه الدماء كانـت تـراق كـل يـوم بـلا سـند شرعي».

ثالثاً، «أعدنا قراءة بعض الفتاوى التي تمّ تنزيلها على واقعنا في الماضي تنزيلاً خاطئـاً مما أفضى إلى مفاسد، كفتوى التتار وخرجنا بنتيجة هامـة، وهـي أن الجيـوش المعـاصرة في الدول الإسلامية تختلف اختلافاً جذرياً عن جند التتار، وبالتالي فقياس هؤلاء على هـؤلاء قياس فاسد».

رابعاً، «كذلك أعدنا قراءة بعض المفاهيم كمفهـوم حتميـة المواجهـة، وأثبتنـا أنـه لا حتمية إلا لما حتّمه الله عز وجل علينـا أو حتّمـه رسـول الله ﷺ. وقلنـا أيـضاً: إن عدالـة

القضية لا تعني حتمية المواجهة، فحتمية المواجهة ليست سُنّة كونية ولا حكماً شرعياً، وإنما هي فتوى قد تصيب وقد تخطئ، فضلاً عن أنها لا يجوز أن تتعدى لكل واقع وزمان».

خامساً، «قدّمنا رؤية تمثل نتاج تفكيرنا طيلة السنوات الماضية في قضية الحاكمية والعلاقة المفترضة بين الحاكم والمحكوم في ظل تعاليم الإسلام ومبادئه، قلنا فيها إن مجرد ترك الحكم بما أنزل الله لا يُعدّ كفراً إلا إذا انضم[ت] إليه أمور، مثل الجحود، أو تفضيل حكم البشر على حكم الله».

سادساً، «إن بعض أوجه الخلل، الذي اعترى مسيرة الجماعة، كمن في عدم التفريق بين مقاصد الشريعة ووسائلها. ولضبط حركتنا حاولنا توضيح هذه القضية؛ أي "عدم الاستغراق في الوسيلة على حساب المقصد والغاية". فهناك فروق بين مقاصد الشريعة ووسائلها، التي يمكن تلخيصها كالآتي: أ- إن المقاصد والغايات لا يتصور فيها التحريم أو الإلغاء، بينما يجري ذلك على الوسائل. ب- إن تحقيق الغاية يؤدي إلى سقوط الوسيلة، فمتى تحققت الغاية المطلوبة انتهى اللجوء إلى الوسيلة المستخدمة. ج- أن الغاية الواحدة قد تتعدد الوسائل التي تؤدي إليها، وكلما كانت الوسيلة أقدر على تحقيق الغاية المطلوبة تقدمت على غيرها من الوسائل. د- إنه لا يجوز الاستمرار في الوسيلة التي لا تفضي إلى الغاية، أو ينجم عنها إضرار بمقاصد أخرى للشريعة أهم وأولى، وكذلك عندما يترتب عليها مفاسد أكبر من المصالح التي يُرتجى تحقيقها عبر هذه الوسيلة». وفي بيان أصدرته الجماعة الإسلامية تبارك فيه مراجعات جماعة الجهاد-سنأتي توّاً على ذكرها- تمَّ تأكيد قضية تصحيح فهم العلاقة بين مقاصد الشريعة ووسائلها من خلال التصريح الآتي: «لقد أدركت الجماعة وقادتها أن القتال وسيلة.. وأن هداية الناس غاية، ولما تعارضت الوسيلة مع الغاية ولم تتحقق الغاية بسبب القتال الذي شُرِّع كوسيلة لتحقيقها.. أصبح هذا القتال ممنوعاً شرعاً، بل أصبح محرَّماً.. ومن الواجب منعه ووقفه لأن قتالاً هذا شأنه لم يحقق مقصوده، ولم يعظِّم حرمات الله التي شرع من أجلها ..، بل حقق مفاسد كثيرة ولم يحقق مصلحة تذكر لا في دين ولا في دنيا.. والقاعدة الفقهية التي أرساها فقهاؤنا تقول: «كل أمر تقاصر عن تحقيق مقصوده فهو باطل، فكيف إذا عكس مقصوده».[32]

سابعاً، «لن نتراجع عن نصرة الإسلام، ما فعلناه هو أننا رشَّدنا الجهاد وقنَّناه ليكون في وجه المحتل لتحرير البلاد، كما يحدث في فلسطين على سبيل المثال [...] ونحن ضد الاحتراب الداخلي، فالمبادرة انبثقت من تعاليم الإسلام ونحن لن نتخلى عن فريضة الجهاد، لكننا وجدنا أن هناك خطأ في فهمه وقلنا بحرمة قتل السائحين، ولن نعود إلى المربع رقم صفر».[33]

ثامناً، أما بالنسبة إلى نظرة الجماعة إلى الأقباط، فتقول إنهم «شركاء في الوطن، لهم حقوق أقرّها الإسلام، فالإسلام يأمر بالعدل والإحسان إليهم، والإسلام لا يظلم أحداً، وإذا كانت هناك مظالم حدثت ضد الأقباط فهي ليست من الإسلام إنما من الأفراد». وفي موضوع المرأة ودورها في المجتمع فيتم التأكيد أن «الإسلام أعطى المرأة أعظم الحقوق وأكرمها وجعل لها ذمة مالية خاصة، وأعطى لها حقوقاً كاملة في التعليم والحياة الكريمة ونحن لسنا ضد حقوق المرأة لكننا ضد وصولها لرئاسة الجمهورية أو تولّي منصب القضاء»[34]

ج. تقييم مراجعات «الجماعة الإسلامية»

من الملاحظ أن مراجعات «الجماعة الإسلامية» تركّزت بشكل أساسي على تراجعات في المواقف الاجتهادية التي تبنّوها سابقاً، وذلك على المستويين الفقهي والعملي (السياسي). فعلى المستوى الفقهي أصبحوا يؤكدون أن الفقه الإسلامي؛ أي اجتهاد البشر في فهم النصوص المقدسة، عرضة للخطأ وليس معصوماً منه؛ وأن صحة الآراء الفقهية خاضعة للتطور في الزمان والمكان؛ أي نسبية في حقيقتها؛ وأن مقاصد الشريعة لها الأسبقية على مفرداتها ووسائلها كالجهاد وغيره، والتي يجب الأخذ بها بعد التأكد من تحقق شروطها وموانعها؛ وأن الغلوّ في الدين، ومنه تكفير الناس دون إقامة الحجة، مذموم ومخالف له. أما على المستوى العملي فدارت المراجعات على نقد ذاتي بما يتضمن تسمية الأخطاء، التي تأتّت من فهم قاصر للمقاصد الشرعية، إلى آخره. ويمكن الاستخلاص من هذه المراجعات أنها «لم تحمل رؤية تجديدية في الفقه السياسي أو معالم خطاب إسلامي

جديد، بقدر ما حملت انحيازاً لرؤى وأحكام كانت الجماعة ترفضها سابقاً».[35] ويلاحظ أيضاً جمال البنّا في تعليقه على مراجعات الجماعة الإسلامية، أن قادتها «استندوا إلى أقاويل الفقهاء والسلف في دعم اتجاههم الجديد. وقد كان أفضل شيء تبيُّنَهم أن الجهاد ليس وسيلة لأسلمة العالم أو توصيل دعوة الإسلام إليه، كما زعم سيد قطب. ومع هذا فإنهم ما ظلوا يعتمدون على المراجع التراثية التقليدية، ولا يستهدفون العلم والمنطق، فهناك احتمال أن يجدوا في أقوال السلف والفقهاء ما يمكن أن يضلهم مرة أخرى».[36]

وعلى مستوى مواقفهم السياسية الجديدة، يلاحظ محمد أبو رمان تهافتهم تجاه السلطة، وتبريرهم لمواقفها الرسمية، وتأكيد طاعة أولي الأمر، ورفضهم النضال المسلح دون الحديث عن بدائل سياسية أخرى، وتجنب الحديث عن شرعية الحكام ومفاسد استبدادهم السياسي، وأخيراً غياب رؤية سياسية لعمل الجماعة في المستقبل.[37] يظهر هذا الاستنتاج جلياً في تصريح، ناجح إبراهيم، بأن تجربة الحركة الإسلامية طوال ثمانين عاماً «تُعلمنا [...] أنها لم تحقق من خلال الصدام مع الدولة شيئاً يذكر»، و«أن الطريق السياسي مغلق أمام الحركة الإسلامية المصرية تماماً، فليس هناك تداول في السلطة [...] والأحزاب الإسلامية أو ذات الصبغة الإسلامية مرفوضة قانوناً، وممنوعة تماماً»، ولذا «لا يبقى أمام الحركة الإسلامية إذا أرادت أن تنفع الإسلام وتنفع الأوطان، سوى أن تنشغل بالدعوة إلى الله، والتربية وإصلاح المجتمعات، وسد الثغرات، والحفاظ على هوية الأمة الإسلامية وعقائدها الأساسية وثوابت الدين، وتترك للدولة الأمور السيادية، وتطمئنها أنها لن تقفز يوماً على كراسي الحكم».[38]

وبعد نجاح الثورة المصرية في إسقاط نظام حكم حسني مبارك في11 شباط/ فبراير 2011، أعلنت الجماعة الإسلامية تأييدها لها، ويظهر أنها ستتكيف مع انفتاح الآفاق للمشاركة في العمل السياسي، كما صرَّح بذلك مُنظِّرها، ناجح ابراهيم، حيث أعلن «رغبة الجماعة في تأسيس حزب سياسي ذي مرجعية إسلامية حضارية»، وسيتم ذلك بعد المشاورات مع مختلف قوى العمل الإسلامي. وتبنّى موقفاً ليبرالياً تجاه غير المسلمين من

المصريين عندما قال: «وإذا احتج المسيحيون وأرادوا تشكيل أحزاب على خلفية قبطية فلا مانع طالما التزمت القانون». وحرص على تأكيد أن «الأحزاب الإسلامية ليست مكاناً للحديث عن المعتقدات الدينية»، وأبدى أخيراً واقعية سياسية راهنة، على الأقل عندما أعلن «مبدؤنا المشاركة لا المغالبة وأننا لا نريد كرسي الرئاسة، ليس قَدْحاً في الإسلاميين، لكنها القراءة الصحيحة للواقع المصري والإقليمي والدولي الآن».[39]

2. مراجعات جماعة الجهاد

أسوة بالجماعة الإسلامية، بدأ العديد من القادة التاريخيين لجماعة الجهاد في السجون المصرية منذ بداية عام 1999، بمراجعات مواقفهم الفكرية وممارساتهم للعنف المسلح. وكان من أبرزهم في طرح هذه المراجعات، أمير الجماعة سابقاً، أو الموجّه الشرعي حسب رأيه، السيد إمام عبدالعزيز شريف (المعروف باسم الدكتور فضل)، الذي حاول تقديم «أدلة شرعية» تثبت من وجهة نظره أخطاء المنهج الفكري والعمل السياسي العنفي للجماعة، وذلك بهدف تجاوزها والتفكير في طرح بدائل لها تتناسب مع المعطيات الواقعية. ويمكن تلخيص أهم نقاط مراجعاته كالآتي:[40]

أولاً، «عدم جواز الخروج على الحكام ببلدان المسلمين اليوم من أجل تطبيق الشريعة الإسلامية للعجز عن ذلك ولغلبة المفاسد على المصلحة»، وهذا ما ينطبق على مصر على وجه الخصوص، وذلك لأسباب شرعية («عدم التكافؤ والعجز»)، ولأسباب واقعية («عجز الحركات الشعبية عن تغيير النظام في مصر على مدى التاريخ»).

ثانياً، الاكتفاء بالنصيحة «لولاة الأمور ببلاد المسلمين، وأهمها تطبيق الشريعة الإسلامية، ففيها صلاح البلاد والعباد وفيها عز الدنيا والفلاح في الآخرة، ثم الاهتمام بتقليل الفساد والمظالم، ورفع مستوى التعليم الديني والعناية بأهله».

ثالثاً، عدم جواز تكفير الأفراد والجماعات بالجملة، وأن «التكفير حكم شرعي ليس بدعة»، ولذا لا يجوز الحكم «على مسلم بالكفر إذا عمل عملاً مكفراً إلا بعد النظر في عمله

(قوله أو فعله) هل هو صريح أم محتمل؟ وكـذلك الـنص المكفِّـر لـه هـل هـو صريـح أم محتمل؟ ثم ينظر في الشروط والموانع في حق هذا المعيَّن بحسب قاعدة (يترتب الحكم عـلى السبب إذا توافر الشرط وانتفى المانع). وبالتالي فهناك فارق بـين التكفـير المطلـق (الحكـم على السبب فقط) وبين تكفير المعيَّن (بعد النظر في الشروط والموانع)، وأن مرجع هـذا إلى القاضي المسلم، وأنه بعد ثبوت الردة فإن الاستتابة (أي عرض التوبة على المرتـد) واجبـة، وانه لا يجب على آحاد الرعية إقامة شيء من الحدود إلا على عبيده، ولا يجـوز لـه ذلـك في حقّ غيره من الأحرار، وإلا صارت الأمور فـوضى وقتـل النـاس بعـضهم بعـضاً بـأدنى شبهة».

رابعاً، «عدم جواز التعرض للنصارى في بلادنا بأيّ أذى، مع بيان أنهـم ليـسوا أهـل ذمة وإنما مواطنون».

خامساً، عدم جواز جهاد المسلمين في البلدان الأجنبية، لأنهم عندما يدخلون إليها - بتأشيرة دخول وإقامة- فيصبحون معاهدين لأهلها؛ لذا لا يحل للمـسلم «أن يخـون أهـل هذه البلاد في نفس أو عرض أو مال أو أن يغدر بهـم باسـم الجهـاد. وبهـذا تعلـم بطـلان هجمات أيلول/ سبتمبر 2001، وأنها مناقضة لشريعة الإسلام باتفاق الفقهـاء رحمهـم الله، ولكن أصحاب تنظيم "القاعدة" لا يعلمون». أما إذا كان المسلمون من أهل هذه الـبلاد، فهم «أقليات؛ أي مستضعفون لا تمكـين لهـم، والمستـضعف في دار الكفـر لا يجـب عليـه الجهاد».

سادساً، «تحريم إيذاء السياح القادمين إلى بلاد المسلمين، وإن كان مقطوعاً بكفـرهم، فكيف وقد يكون فيهم مسلمون؟!»، «فإن الكافر إذا دخل إلينا بأمـان فاسـد، فالواجـب ليس قتله، وإنما يجب إبلاغه مأمنه، (أي إبعاده وترحيله)... ».

سابعاً، «الجهاد حق» من حيث المبدأ، ولكن «له شروط وموانـع» ويجـب أن «تتيـسر أسبابه». ويسمي السيد إمام عبدالعزيز شريف بعضها، ويحكم بأن «الجهاد الآن في العراق

وفلسطين لن يؤدي إلى قيام دولة إسلامية بحسب المعطيات المتوافرة، ولكنه جائز للنكاية في العدو، أما الجهاد في أفغانستان فسيؤدي إلى قيام دولة إسلامية بانتصار طالبان بإذن الله».

نلاحظ هنا أن المراجعات المذكورة أعلاه، التي قام بها السيد إمام عبدالعزيز شريف، التي لقيت حسب تصريحه «التأييد العام» من قبل «المئات من أخوّة الجهاد»، وذلك في إطار مؤتمر عقد في سجن الفيوم، في نيسان/ إبريل 2007، وأُقِرَّت من قبل مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، لازالت في الحقيقة موضع نقاش وسجال بين مؤيدين ومعارضين من قادة التنظيم، ولم تصل بعد إلى مرحلة التوافق فيما بينهم.[41] أما من ناحية مضمونها، فيمكن القول، إنها لم تتعدَّ تسمية الأخطاء الشرعية في الممارسات الفعلية لجماعة الجهاد، ولم تطرح رؤية فكرية وسياسية جديدة للمستقبل المنظور. وبالرغم من ذلك، فإنها تُعدّ إيجابية لأنها تصب في المنحى نفسه الذي اتخذته الجماعة الإسلامية، والذي يمثل مخاضاً لحراك فكري ربما تنتج عنه توجهات من وسط التيار السلفي-الجهادي تقود إلى مواقع ممارسة السياسة في إطار ديمقراطي عام.

اجتهادات مستنيرة لمفكرين إسلاميين معاصرين في الدعوة إلى قيام دولة مدنية ذات مرجعية إسلامية، وتقييمها

اقتداءً برواد الفكر الإسلامي السلفي-الإصلاحي النخبوي في عصر النهضة العربية، يحاول جملة من مفكرين إسلاميين معاصرين أن يجددوا تصوراتهم عن العلاقة بين الإسلام ونظام الحكم المنشود على ضوء قراءة مستنيرة للنص القرآني والسنَّة النبوية والتاريخ الإسلامي، آخذين بالحسبان المتغيرات المحلية والعالمية، لتطوير معالم أساسية لنظام حكم إسلامي في إطار نموذج دولة مدنية حديثة. وسنكتفي هنا بطرح نقدي لمقولات بعض هؤلاء المفكرين الإسلاميين المعاصرين البارزين، كمحمد سليم العوا وطارق البشري وراشد الغنوشي، حول مسألة العلاقة بين الإسلام ونظام الحكم السياسي

في إطار الدولة المدنية، وذلك لأنها تُعدّ تنويرية بامتياز، ولكونها تكتسب أهمية خاصة بالنظر إلى التأثير الفكري والعملي لأصحابها على الحركات الإسلامية الراهنة في العالم العربي، وخاصة بعد نجاح الحراك الشعبي في عدة دول عربية (تونس ومصر وليبيا) في تغيير أنظمتها السياسية، وبعد حصول الأحزاب الإسلامية في كل من تونس ومصر والمغرب مؤخراً على أغلبيات في انتخابات برلمانية ترشحها لتتصدر تشكيل حكومات ائتلافية (كما حصل في تونس والمغرب فعلاً)، وللمساهمة في صوغ دساتير جديدة تؤالف بين الأصالة والمعاصرة، وتعبر بشكل أفضل عن التطلعات المشتركة لمكونات الشعب وشرائحه الاجتماعية المتنوعة (انظر حول هذه المسألة الفصل الخامس).

التأكيد على منطلقات وثوابت الإسلاميين على العموم: شمول الدين الإسلامي كمسلَّمة إيمانية

ينطلق المفكرون الإسلاميون المذكورون، كغيرهم من الإسلاميين، من شمول الدين الإسلامي لكل مناحي الحياة في الدنيا والآخرة، حيث تبدأ تلك الخاصَّة، كما يقول طارق البشري، «بالإيمان بالغيب من حيث الوجود الإلهي الخالق والمهيمن [...] كما تبدأ من حيث إن حياة الإنسان ممتدة، تشمل دنياه وأخراه، وتصل بهذا إلى حتمية الترابط بين السماء والأرض في خلق الله، وبين الدنيا والآخرة في حياة البشر. وهذا ما يعتبر المسلمة الأولى للإسلام عقيدة ونظاماً».[42] ومن هذا المنطلق الإيماني يعتبر طارق البشري «شمول الإسلام خاصة أصيلة فيه، وهي خاصة ملاصقة لا تبارحه، ولا يعود الإسلام مكتملاً بغيرها».[43] وبالمعنى نفسه يقول محمد سليم العوا بشمول الدين الإسلامي بوصفه «حركة سياسية ونظام حياة»، حيث له في «كل شأن من هذه الشؤون أمرٌ ونهيٌ وتحريمٌ وإباحةٌ ومنع، وإن وضع هذه الأحكام الإسلامية كلها موضع التطبيق هو الذي يحقق كامل المشروع الإسلامي في حياتنا».[44] ومن طرفه يؤكد راشد الغنوشي أيضاً عند البحث في النظام السياسي الإسلامي، ضرورة «التسليم سلفاً بشمول نظام الإسلام لحياة الإنسان فرداً وجماعة وترابط أجزائه من عقائد وشرائع وشعائر وأخلاقيات ومقاصد على نحو لا

يقبل التجزئة، وهذه المسألة ننطلق منها كمسلَّمة لأنها قد حسمت لـدى المعنيـين بـالفكر الإسلامي، سواء أكانوا مسلمين أم كانوا غير مسلمين».[45]

وبناءً على هذه المسلَّمة الإيمانية لدى جميع الإسلاميين، يتم لديهم التأسيس التـاريخي والمنطقي والفقهي لتصوراتهم عن علاقة الإسلام بالدولة، ولو أنهم يختلفـون مـن فئـة إلى أخرى حول المناهج المعرفيـة المتبعـة في التنظـير لهـذه المـسألة، وحـول الـسبل والوسـائل التطبيقية التي تؤدي إلى قيام النظام السياسي الإسلامي المنشود.

1. الوصل بين الإسلام والسياسة في سنَّة الرسول واللاحقين من بعده

فعلى المستوى التاريخي يأخذ راشد الغنوشي برأي الإسـلاميين التقليـديين، والقائـل بأن هناك دليلاً تاريخياً يسند «دعـاة الوصـل بـين الإسـلام والـسياسة»، ويتمثـل في قيـام «مجتمع سياسي متميز مستقل برقعته الترابية وبنظامـه القـانوني الموحـد وقيادتـه .. تـربط أفراده وشائج ومواثيق وأهداف مشتركة، وأن ذلك المجتمع قد قام بكل وظـائف الدولـة من دفاع وقضاء، وإبرام معاهدات وابتعاث السفارات، وأنه ما كان أحد من بنـاة ذلـك النظام يشك في طبيعته، حيث إن السلطة العليا فيـه للتوجيـه والتقنـين هـي لله ورسـوله (الكتاب والسنة)، وأن المصادر العليا الأخرى للتقنين (الاجتهاد) إنما هي مـصادر تابعـة تعمل في إطار المرجعية والمشروعية العليا (الكتاب والسنة) أي الوحي ومقاصده».[46]

وإكمالاً لهذه الرؤية، التي تحاول أن تدعم مقولة قيام الرسول الكريم بتأسـيس دولـة المدينة في العام الأول بعد الهجرة، التـي سـبق أن أتينـا بحجـج تفنّـدها وتـرجِّح الـدوافع الأساسية للنبي في الدعوة إلى الدين الجديـد ولـيس لتأسـيس دولـة دينيـة (انظـر الفـصل الثاني)، يحاول الغنوشي إيصال فكرة الاستمرارية التاريخية لدولة «المدينة» من خلال اعتماد الشريعة الإسلامية في نظم الحكم الإسلامية اللاحقة بصرف النظر عن مساراتها الواقعيـة، عندما يقول بأنه «مهما انحرف الحكم في التاريخ الإسلامي، فقد ظلت الشريعة الإسلامية تمثل المشروعية العليا التي يحتاج كل حاكم، كما يحتـاج كـل مجتهـد ومفكـر، إلى أن يـبرر

أعماله ومواقفه أمامها .. فلم تعرف التجربة الإسلامية بسبب ذلك حاكماً ثيوقراطياً يعلن أنه إرادة الله المتجسدة .. لأن المسلمين يعلمون يقيناً أن إرادة الله إنما تجسدت لا في شخص ولا في مؤسسة وإنما في الشريعة، فما وافقها فهو الحق وما خالفها فهو الباطل».[47]

2. التمسك بمقولة «الإسلام دين ودولة» وبالشريعة الإسلامية كمرجعية للدولة

مازال المفكرون الإسلاميون المستنيرون يتمسكون، كغيرهم من الإسلاميين التقليديين، بمقولة «الإسلام دين ودولة»، ولكنهم يؤوِّلونها بتمايز واضح عن الآخرين، حيث يعلق محمد سليم العوا عليها بالقول بأنها لا تصح «إلا على محمل واحد، وهو وجوب اجتهاد العلماء المؤهلين لذلك في المسائل السياسية، مما يتصل بسلطات الدولة الثلاث أو مما يتصل بعلاقات الدولة الإسلامية بغيرها من الدول»، ويضيف بأن «المراد من كون الإسلام (ديناً ودولة) هو قبول المرجعية الإسلامية العامة التي تسمح بتعدد الآراء وتنوعها، في الشأن السياسي، كما تسمح بتعددها وتنوعها في كل شأن إسلامي آخر».[48] ومن طرفه يؤكد راشد الغنوشي بأنه يجب اعتبار «الإسلام ديناً ودولة، أو هو دين، الدولة جزء من برنامجه وأداة ضرورية من أدوات عمل مشروعه التحرري».[49] وبناءً على هذا الرأي، يتحدثون عن ضرورة تبنّي الدولة المبتغاة المرجعية الإسلامية في دستورها. وهذا يعني-حسب العوا- تطبيق الأحكام الإسلامية، التي تعتبر قطعية الورود والدلالة، في المجالات السياسية والقانونية، والأخذ بالاجتهاد في القضايا الأخرى من قبل أهل الاختصاص.[50]

اجتهادات ومواقف تجديدية في التنظير لدولة إسلامية مدنية

1. الدولة ليست جزءاً عقدياً من الإسلام، إنما ضرورة وظيفية لتطبيق الشريعة

فعلى مستوى الإسلام النصي، يعترف هؤلاء وبالتساوق مع ما وصلنا إليه – ولكن بالتضاد مع كثير من الإسلاميين التقليديين– بأن الشريعة الإسلامية المتمثلة أساساً بالقرآن الكريم لم تأمر بإقامة دولة. في هذا الصدد يقول راشد الغنوشي: «إن التأكيد على ضرورة

السلطة في الإسلام أو للإسلام (لايعني)كونها جزءاً منه، فليس في الإسلام أمر مباشر بإقامتها»، ولكنه يعقب منطقياً: «ولكن عدم قيامها يأتي على كثير من الشرائع التي جاء بها الإسلام، إن لم يمثل تهديداً لكيانه الحضاري، لأنه ما دام الاجتماع ضرورياً لحياة البشر ورقيهم، وأنهم في اجتماعهم لا مناص لهم من سلطة تقيم العدل بينهم، وأن الإسلام هو شريعة لإقامة العدل، فإن هذه السلطة [...]، إما أن تقوم على إنفاذ تلك الشريعة ومقاصدها والتمكين لها على كل صعيد، فتكون إسلامية، وإما أن تقوم على إنفاذ شريعة أخرى دافعة الإسلام وشرائعه إلى الهامش، فتكون غير إسلامية».[51] إذاً من جانب ضرورة الاجتماع الإنساني تُعدّ السلطة السياسية ضرورة، وإن «لم تكن جزءاً من الإسلام، فهي وظيفة أساسية لقيامه، فتندرج بذلك ضمن الوسائل لا ضمن المقاصد .. فقيامها تبعاً لذلك لا يحتاج إلى تنصيص من الشرع، لأن سنن الاجتماع تقتضيها ضرورة .. وإنما الذي احتاج إلى تنصيص وعناية، هو الضمانات الأساسية لعدم خروجها عن وظيفتها: إقامة العدل .. كالأمر بالشورى والمساواة وإشاعة الثروة.. [إلخ من قيم]. ويضيف الغنوشي منتقداً الدهريين والمغالين من المسلمين عندما يكتب: «وهذه النظرة إلى السلطة في الإسلام على أنها وظيفة اجتماعية لازمة، تمثل موقفاً وسطاً بين موقف الدهريين (اللائكيين) نفاة هذه الوظيفة في الإسلام، وهم دعاة نشطون لتعطيلها مصادمين سنن الدين والاجتماع وإرادة شعوبنا، وبين طائفة من المسلمين ذهبوا في غلو، وإن اختلفت درجاته، إلى اعتبار السلطة في الإسلام وظيفة دينية كالصلاة والصيام، قد نص عليها الوحي، كما نص على قائمة اسمية لمن يجب أن يتولاها بعد الرسول وأن الإيمان بتلك القائمة يمثل أصلاً من أصول الدين؛ أي على نفس مستوى الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر، فليس للمسلمين إلا أن يسلموا بتلك القائمة تسليماً، وبذلك النظام الوراثي الذي اختلف دعاته أنفسهم في ترتيبه وتسلسله!».[52]

وبالمعنى نفسه يقول محمد سليم العوا، إن الإسلام لم يأت بنظام سياسي معيَّن، لأن «القرآن الكريم والسنة النبوية لا يتضمنان نظام حكم محدد المعالم والتفاصيل يجب على المسلمين في كل العصور الالتزام به، والوقوف عند حدوده، وإلا كانوا في حكمهم أنفسهم

خارجين عن الإسلام أو مخالفين له».[53] ويضيف العـوا موضـحاً بالتفـصيل بـأن «القـرآن والسنة لا يتضمنان نصاً عن كيفية اختيار الحكام، وكيفيـة محاسـبتهم، وكيفيـة عـزلهم ولا عمن يعيّنهم من الناس على ولاياتهم بالرأي (الشورى) ولا بالفعـل (الوظـائف). ولـيس في المصدرين نص خاص بالسلطة القضائية ومن يتولاها، وحدود هـذه الولايـة ونطاقهـا وشروطها، ولا نجد في القرآن والسنة تحديداً لمن يتـولى التـشريع فـيما لا نـص فيـه، حتـى تواجه الأمة –أو الدولة– ما يقع للناس من أحوال لم يسبق وقوع مثلها، أو وقع مثلهـا ولم يَعُدْ ما وُجه به من الحلول التشريعية مناسباً للزمـان أو النـاس أو للمكـان. ولـذلك لجـأ المسلمون إلى سدّ هذه المناطق الفراغ بالاجتهاد».[54] ويوضـح العـوا، أن الفقـه الإسـلامي «حَفل بمسائل نظم الحكم وأوضاع السياسة، وتنـوع احتفالـه بهـا بـين تـدوينها في كتـب مستقلة [يذكر العوا كتب كل من: الماوردي الشافعي وأبـو يعـلى الحنـبلي وإمـام الحـرمين الجويني والإمام بدر الدين بن جماعة الشافعي]، وبين تناولها في المصنفات الفقهية الجامعـة في المذاهب المختلفة».[55]

2. الحكومة الإسلامية لها وظيفة اجتماعية ومدنية لإقامة الشريعة

يرى الغنوشي بأن السلطة السياسية في الإسلام لها «وظيفة اجتماعيـة لحراسـة الـدين والدنيا، وأن القائمين عليها ليسوا إلا موظفين وخداماً عند الأمة»، ومـن هنـا تعـد تلـك السلطة «سلطةً مدنيةً من كل وجه، لا تختلف عن الديمقراطيات المعاصرة إلا مـن حيـث المرجعية الفكرية وعلوية سيادة الشريعة نصوصاً ومقاصد، عـلى كـل مرجعيـة أخـرى في نظام له انتماء حقيقي للإسلام».[56] ويستطرد الغنـوشي قـائلاً بـأن «إقامـة الـشريعة وهـي فرض على كل مسلم، تقتضي ضرورة انتظام الأمة الإسلامية في شكل منتظم سياسي، هو الحكومة الإسلامية [...] الإسلام هو السلطة المؤسسة للأمة وللدولة. والأصل أن تكون هذه الدولة دولة الأمة تجمع كل المسلمين مهـما اختلفـت أعـراقهم ومـذاهبهم ولغـاتهم. ويمكن أن ينطوي تحت لواء دولة القانون، دولة الشريعة، أهل ديانات أخـرى مهـما بلـغ حجم اختلافها مع ديانة الإسلام، وهو ما حصل في أول دولة بقيادة النبي عليـه الـسلام

واستمر على امتداد تاريخ الإسلام».[57] ومن جهته يؤكد العوا، أن الأمة مصدر لإقامة السلطة السياسية عندما يقول بأن «الحكومة الإسلامية المقيمة للشريعة حكومةٌ تولِّيها الأمة، وتغِّيرها الأمة بإرادتها الحرة».[58]

3. علاقة الحكم الإسلامي بالشريعة والخضوع لها من قبل الحكام

وبما أن «النص الإسلامي كتاباً وسنَّة هو أساس الحكم الإسلامي في فلسفته وقيمه وأشكاله وتشريعاته وغاياته ومقاصده...»،[59] لذا «فليس للدولة الإسلامية، من حيث هي جملة من سُلَطِ التنفيذ والتشريع والقضاء، أن تخرج قيد أنملة عن نطاق الشريعة، لأن الشريعة بلغة القانون الدستوري هي السلطة التأسيسية الأصلية للجماعة والحكومة، فلا يمكن غيرها أن يتناولها بالإلغاء أو التعديل[...]، بل إن أوامر الحاكم إنما تستمد شرعية الخضوع لها من موافقتها لتلك الشريعة».[60]

ومن علوية الشريعة الإسلامية هذه، يحاول الغنوشي أن يدحض بشكل قطعي ما «روَّجه خصوم الإسلام والجهلة به»، من وجوب طاعة المسلم لأي حاكم بصرف النظر عن أعماله، أو الاعتقاد بأن «أية سلطة على الأرض تُعدّ مُعينة من قبل الله، وأن الترضية الوحيدة التي يمكن أن ينالها الناس هي أن يشعروا أن الله سيعاقب الظلمة على أعمالهم الشريرة في الدار الآخرة!».[61]

4. ضرورة صوغ قواعد تنظيم الدولة الإسلامية على ضوء أحوال الزمان والمكان

يشير محمد سليم العوا إلى تفاعل الفقهاء المسلمين، الذين كتبوا حول النظام السياسي، مع ظروف زمانهم، عندما يقول بأن «جُلَّ المكتوب فيه هو وصف لما رآه الفقيه الكاتب في عصره، أو قبل عصره، أو تحليل لما حمل التاريخ نبأه إليه، ما صنع أسلافنا الأولون في مواجهة شؤون حياتهم السياسية»، لذا فإنهم اجتهدوا «بما يحقق مصلحتهم في عصرهم، ولا يغلق الباب أمام من يأتي بعدهم ليجتهد كما اجتهدوا».[62] ويؤكد طارق البشري من جهته أن التصور الإسلامي عن النظم السياسية «يمكن أن يتفرع عن أصوله

العامة ومسلّماته الأولى أكثر من تصور لنظام سياسي واجتماعي واحد، ويمكن أن يختلف بعضها عن بعض في الفروع بتباين ظروف الزمان والمكان؛ أي باختلاف أوضاع الواقع أو باختلاف وجوه النظر إلى الواقع من الفئات الاجتماعية المتعددة، ولكنها كلها تظل تجمعها أصول العقيدة الإسلامية ويجمع فئاتها وشعوبها الالتزام بهذه العقيدة».[63]

وينطلق راشد الغنوشي أيضاً من أن الإسلام «اكتفى في مسألة تنظيم الدولة بتقعيد جملة من القواعد، والتأكيد على جملة من المقاصد غير عامد إلى التقنين التفصيلي إلاّ في نطاق ضيق، تاركاً للعقل المسلم مجالات واسعة للتفاعل مع اختلاف وتنوّع أحوال الزمان والمكان القُلّب؛ [أي المتغير]، الأمر الذي ينتج منه تنوّع في تصور الحكم الإسلامي، فإن على الباحث في النظام الإسلامي أن ينتبه دوماً إلى ضرورة التمييز في التجربة التاريخية للحكم الإسلامي- سواء أكان ذلك على صعيد الفكر أم على صعيد الممارسة- بين الأصول الثابتة في الكتاب والسنّة، وبين ما أثمرته تلك الأصول متفاعلة مع ظروف الزمان والمكان، من تجارب وتصورات واجتهادات، إذ ليس ملزماً للباحث في النظام الإسلامي غير تلك الأصول والشرائع الثابتة. أما التاريخ الإسلامي بما أثمره من تجارب في الحكم ومن اجتهادات في الفقه فليس له من قيمة غير قيمة الاعتبار والاستنارة والاستئناس. إن تلك الأصول القطعية لا تعني أكثر من الأحكام الواردة في القرآن بشكل واضح، لا التباس فيه، والأحكام الواردة في السنّة التشريعية واضحة الدلالة، قطعية السند». ويضيف الغنوشي: «إذا كانت السياسة الشرعية تهدف إلى إقامة العدل ومطاردة الجور، وكان الإسلام كما ذكرنا قد اكتفى في شؤون الحكم -غالباً- بتقعيد الكليات والمقاصد ثقةً بعقل الإنسان وتأسيساً لحريته وتحقيقاً لخلود الإسلام وصلاحه لكل زمان ومكان وثقة في رشد الجماعة المؤمنة وعصمتها من الضلال، كان من الطبيعي أن تنفتح السياسة الشرعية على كل التراث البشري في الفكر السياسي، تفيد منه أشكالاً ووسائل تتسق مع مقاصد الإسلام وقيمه، ولاسيما مقصده الأعظم في إقامة العدل والشورى، ولا تتقاطع مع حكم جزئي منصوص عليه».[64]

5. تقنين الشريعة كمسألة تنظيمية والقبول بالآليات الديمقراطية في تنظيم الشورى

وعلى خطى رواد الإصلاح الديني في عصر النهضة العربية، لا يرى الغنوشي أيضاً «حرجاً في تقنين الشريعة، معتبراً ذلك مسألة تنظيمية شكلية، والقبول بآليات التنظيم الديمقراطي في تنظيم الشورى على اعتبار دولة الإسلام دولة من كل وجه ولا علاقة لها بحكم رجال الدين (الحكم الثيوقراطي).. ومما يدخل في هذا التقنين الصياغات التي قدمها إسلاميون لحقوق الإنسان وحرياته العامة والخاصة، وقد بيَّنوا مواطن اللقاء والاختلاف بينها وبين الميثاق الغربي أو العالمي لحقوق الإنسان، وكشفوا أن مواطن اللقاء هي الأوسع حتى وإن اختلفت الأصول التي تستمد منها الحقوق والواجبات في الإسلام عن مثيلاتها في المنظومة الغربية».[65] ويؤكد الغنوشي أنه على دراية بأن الديمقراطية لا تعبر «عن الكمال والخير المطلق، إنها لا تعدو كونها ممكناً من الممكنات»، ولكنها «أقل الموجود سوءاً»، وليست بحال العدو المتربص بالإسلام الذي يجب التوقّي منه وتعبئة المسلمين لمواجهته.[66] ويستطرد موضحاً «المبادئ الأساسية للنظام الديمقراطي» شكلاً ومضموناً: فمن ناحية الشكل، يتمثل هذا «في إعلان مبدأ سيادة الشعب، وأنه مصدر كل سلطة، وهي سيادة يمارسها عبر جملة من التقنيات الدستورية والإجراءات العملية التي تختلف في جزئياتها بين نظام وآخر ولكنها تكاد تتفق على مبادئ المساواة والانتخاب وفصل السلطات والتعددية السياسية وحريات التعبير والتجمع والتنقب والإقرار للأغلبية بالتقرير والحكم، وللأقلية بحق المعارضة من أجل التداول، وانتهى تطورها إلى الإقرار للمواطن بجملة من الضمانات الاجتماعية». أما مضمون النظام الديمقراطي برأي الغنوشي، فهو «الاعتراف بقيمة ذاتية للإنسان يكتسب بمقتضاها جملة من الحقوق الفعلية مثل المساواة مع غيره، تضمن كرامته وحقّه في المشاركة الفعالة في إدارة الشؤون العامة، والقدرة على الضغط على الحاكمين والتأثير فيهم من خلال ما يمتلكه من أدوات المشاركة والضغط والتأثير في صنع المصير، والأمن من التعسف والاستبداد».[67] وفي هذا السياق ينتقد الغنوشي أولئك الذين يعادون الديمقراطية ويصدرون الفتاوى «بتحريم النظام الانتخابي بدعوى رفض الابتداع وتقليد الغرب، متغافلين أن الحكمة ضالة المؤمن،

وحيث المصلحة والعدل فثمَّ شرع الله. وأن الديمقراطية آلية ممتازة لتجسيد الشورى في إطار قيم الإسلام، وأن جوهر دعوات المصلحين منذ قرنين هو تقييد سلطة الحاكم بالقانون، مما اعتبره المصلحون سرّ تقدّم الغرب وتأخرنا».[68]

6. مسألة الإجماع كنظام الإسلام للشورى وتقرير صاحب السيادة في الدولة الإسلامية

يشير الغنوشي إلى «الإجماع» كـ«نظام الإسلام للشورى في ما سكت عنه أو اختلف فيه النص»، ولا يقصره على إجماع النخبة كما فعل الفقهاء الأقدمون، إنما يعتبره إجماعاً للجماعة، حيث يماثل بين «أهل الحل والعقد» و«أعضاء المجالس النيابية في النظم الدستورية الحديثة»، الذين «هم مصدر القوانين كلها بلا استثناء، والأمر كذلك في الإسلام، إلا في ما جاء فيه نص محكم من القرآن أو سنة ثابتة عن الرسول فإن هذا لا رأي فيه لأهل الحل والعقد مطلقاً إلا في فهم تلك النصوص وتقدير ظروف تنزيلها على الواقع هل هي متوفرة فتطبق أم هي غير متوفرة فترجأ كلياً أو جزئياً».[69] وقد سبق للشيخ عبدالرزاق السنهوري، 1895–1971 القول بإجماع الأمة في تقرير سيادة الدولة الإسلامية من خلال شرحه بأن الله «استخلفنا في الأرض، ومنحنا شرف خلافته بأن اعتبر إرادة الأمة مستمدة من إرادة الله وجعل إجماع الأمة شريعة ملزمة [...]. بذلك يمكن القول بأن السيادة في الإسلام لا يملكها فرد مهما تكن مكانته، سواء كان خليفة أو أميراً أو ملكاً أو حاكماً أو هيئة من أي نوع، وإنما [هي] لله القدير الذي فوضها للأمة في مجموعها».[70]

7. التعددية السياسية في نظام الحكم الإسلامي

بالتضاد من أقوال بعض الإسلاميين والباحثين، التي أصبحت شبهات تلصق بالإسلاميين على العموم، بأن الإسلام لا يعرف التعددية أو الحزبية السياسية، يأخذ المفكرون الإسلاميون المستنيرون موقفاً واضحاً يؤيدون من خلاله التعددية السياسية في إطار الدولة المدنية الحديثة ذات المرجعية الإسلامية. وهم يُرجعون ذلك مبدئياً إلى التسليم بالتعددية أو الاختلاف في أنواع الخلق بما فيها الإنسان، الذي يقود منطقياً إلى التسليم بحق

الاختلاف بين الناس حول جوانب كثيرة من الحياة بما فيها المجال السياسي. فبعد مناقشة نقدية للشبهات المذكورة واعتماداً على «منطق المصلحة السياسية ومنطق القواعد الفقهية، والقراءة الصحيحة للنصوص والتاريخ»، التي تعتبر «شاهداً لضرورة التعددية السياسية في المنظور الإسلامي»، يستخلص محمد سليم العوا بأنه «لا تثريب اليوم على دولة إسلامية إن هي سمحت بتعدد الأحزاب فيها»، ولكن بشرط أن تلتزم هذه «بقيم الإسلام وأحكامه».[71]

وبينما يدعو العوا إذن إلى تعددية سياسية مشروطة في إطار الدولة الإسلامية، يتبنّى راشد الغنوشي «المطالبة بتعددية لا تستثني تياراً سياسياً مهما كانت خلفيته الأيديولوجية، ما توسل إليها بطرق الإقناع». ويضيف متسائلاً: «هل على المسلمين في كل الأحوال أن يشهروا السيف في وجه أغلبية غير إسلامية أو حتى إسلامية لا تريدهم لحكمهم؟، أليس الأوفق لهم أن يتحولوا إلى المعارضة ما وفرت لهم حرية الدعوة والمشاركة؟»، ويختم قائلاً: إذا قلنا بأن مصدر شرعية الدولة هو الشعب «فقد وضعنا أنفسنا باعتبارنا أحزاباً إسلامية على قدم المساواة مع كل أفراده وتياراته، وإذا قلنا شيئاً آخر علينا أن نحدده ونصرح به ولا يفيد الإبهام».[72]

8. مكانة ودور المرأة في النظام الاجتماعي والسياسي الإسلامي

بداية ينتقد محمد سليم العوا رأيين متناقضين في الوسط العربي: الرأي الأول القائل بـ«عورة» المرأة واعتبارها «المصدر الوحيد للفتنة»، حيث يجاهر بعض أصحاب هذا الرأي «بأن عملها حرام. ومصافحتها حرام. والحديث معها في أي شأن حرام، أو قريب من الحرام»، والرأي الثاني القائل بأن «كل قيد متعلق بحشمة المرأة وحجابها أو عفتها وصيانتها: تخلّف ورجعية».[73] ومن ثم يستخلص، اعتماداً على آيات من القرآن الكريم وأحاديث من السنة النبوية وسوابق تاريخية حصلت في صدر الإسلام، بأن الدين نصَّ على «التسوية بين الرجال والنساء في إيجاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، ووضع «التكليف الكلي» لهما معاً. وبعد تبيان ذلك، يذكر العوا أنه «لم يعد لأحد حجة في إبعاد

النساء عن العمل العام»[74]؛ أي مشاركتهن «في الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية»، فهذا «أمر لا يمنعه الشرع. ولا يحول بين المرأة وبينه صحيح الفقه؛ مادامت ملتزمة بالزي الذي لا يخالف الحشمة الإسلامية الواجبة».[75] ويعقب العوا على المعترضين على ولاية المرأة للمناصب السياسية باستنادهم إلى الحديث القائل «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»، بالقول بأنه أمر يشير إلى الولاية العامة للدولة الإسلامية الواحدة، التي لم «تعد موجودة الآن، ولا يتوقع أن توجد في المستقبل البشري المنظور». ولذا يستنتج العوا بأنه «لا بأس من حيث الأهلية والكفاءة أن تتولى المرأة بعض هذه السلطات [الحكومية] (ولو كانت رئاسة الدولة) لأن أيّاً من تلك السلطات (بما فيها الرئاسة نفسها) لا تمثل (الأمر) الذي يدل الحديث على عدم فلاح من يولونه لامرأة».[76]

ويتبنّى الغنوشي موقف العوا نفسه من قضية مكانة ودور المرأة في الدولة الإسلامية، حيث يقول مستخلصاً: «ليس هناك في الإسلام ما يقطع بمنع المرأة من الولايات العامة قضاءً أو إمارة، وحتى على فرض ذهابنا مع الجمهور إلى منعها من الولاية العامة (رئاسة الدولة) فبأي مستمسك يستمسك غاصبو حقّها المشاركة في إدارة الشؤون العامة في كل المستويات، ومنها عضوية مجلس الشورى؟».[77] ويضيف مصرّحاً بموقف حزبه من هذا الأمر: «نحن إذن مع حق المرأة الذي قد يرتفع أحياناً إلى مستوى الواجب في مشاركتها في الحياة السياسية على أساس المساواة في إطار احترام أخلاقيات الإسلام، فإنما بالتفاضل والكفاءة والخُلق لا بالجنس أو اللون».[78]

9. مكانة ودور غير المسلمين في الدولة الإسلامية المنشودة

يؤكد المفكرون الإسلاميون المذكورون حقَّ غير المسلمين في المواطنة الكاملة في الدولة الإسلامية الحديثة، حيث «انقضى العقد الذي كان يُعرَف-تاريخياً- باسم عقد الذمة بانقضاء الدولة الإسلامية التي أبرمته عندما وقعت ديار الإسلام تحت نير الاستعمار الغربي»،[79] ولذا لم يعد مفهوم «أهل الذمة» جائزاً، ولكنهم يتحفظون كجماعات الإخوان المسلمين على إمكانية توليهم مناصب معينة كرئاسة الجمهورية وغيرها، التي يجب على

أصحابها أن يسهروا على تطبيق الشريعة الإسلامية، وهذا ما يتطلب عُرفاً أن يكونـوا مـن المنتمين للديانة الإسلامية. ويعتبر الغنـوشي أن هـذه الاستثناءات لاتـرد «إلا في حـدود ضيقة هي من مقتضيات النظام العام أو هوية المجتمع ونوع القيم العليا التي تحكمه».[80]

تقييم عام للمواقف التجديدية المستنيرة لهذا التيار

هناك جملة من القيم أو المبادئ السياسية الإسلامية، التي تناولها أصحاب هـذا التيـار المعاصر، وأكسبوا مضامينها أبعاداً تجديدية مستنيرة، نذكر من أهمها:

أولاً، تأكيد ممارسة مبدأ الشورى بالمفهوم الديمقراطي الحديث؛ إذ يَعدّ الغنوشي مبدأ الشورى «الأصل الثاني في النظام الإسلامي بعد النص»، وخاصة أنه بذاتـه «نـص إلهـي بالإقرار للأمة المستخلفة بحقها في المشاركة العامة في شؤون الحكم»، وبهذا تُعدّ الـشورى بمنزلة «أصل من أصول الدين ومقتضى من مقتضيات الاستخلاف؛ أي أيلولـة الـسلطة الربانية إلى العباد».[81] هنا لا يقصر الإسلاميون المجدِّدون ممارسة مبدأ الـشورى الـسياسي عـلى الحكـام أو أهـل الحـل والعقـد، كـما فعـل الفقهـاء الأقـدمون أو يفعـل الـسلفيون التقليديون، إنـما وسَّـعوها لتـشمل «الـشؤون العامـة كافـة» كـما يقـول العـوا.[82] وبـما أن النصوص (القرآن والسنَّة) خلت «من تحديد مـن يُستـشارون، وكيـف تـتم الاستـشارة، والمدة التي يشغلها المشيرون في التنظيم الذي يدار بـه أمـر الـشورى (كالبرلـمان ونحـوه)، تترك هذه المسائل التفصيلية لاجتهاد أولي الرأي من العلماء والفقهـاء والمنظِّـرين في الأمـة الإسلامية»، التي لها (أي الأمـة) «أن تختـار أصـوب الآراء وأدناهـا إلى تحقيـق المـصلحة، وتعدل عنه، إذا أرادت، إلى سواه تحقيقاً للمصلحة أيضاً».[83]

ثانياً، كفالة الحريات العامة والخاصة للناس بما فيها حرية الـرأي الـسياسي؛ إذ يؤكـد أصحاب هذا التيار كفالة الإسلام لحرية الرأي السياسي وسائر الحريات الأخرى أيـضاً.[84] ويرى الغنوشي من جهته احترام الحريـات العامـة جـزءاً لا يتجـزأ مـن النظـام الـسياسي الإسلامي، حيث تقف على رأسها «حرية المعتقد»، التي «يقصد بها حـق الفـرد في اختيـار

عقيدته بعيداً عن كل إكراه» و« ممارسة الشعائر الدينية»، وضمان حرية التعبير «دفاعاً عن العقيدة أو دعوة إليها أو نقداً لها».[85] ويُعدّ الغنوشي، المفكر والسياسي الإسلامي، مدافعاً شرساً عن مبدأ الحرية في الإسلام. ففي مقابلة معه يؤكد هذا المبدأ ويقول، «إن الذي يفقد حريته لا دين له فالدين[...] موجَّه لأناس أحرار ولأناس عقلاء، فمن فقد حريته فليس مكلفاً بالشرع، وبالتالي فنحن نثق بالناس، ونثق بعقولهم وفي حريتهم، ولا نرى أن من مهمة الدولة أن تفرض نمطاً من الحياة، [بأن] تتدخل في ملابس الناس، أو أن تتدخل فيما يأكلون وما يشربون وما يعتقدون، وتتدخل في مساكنهم. وليست وظيفة الدولة أن توفر إطاراً عاماً للمجتمع، يتعايشون فيه ويبدعون فيه ويتعاونون فيه، ويتدافعون أيضاً حتى يتبلور لديهم رأي عام وثقافة عامة». ويتابع شارحاً، أنه في الدول التي تفرض الحجاب على النساء بالقوة مثلاً، نلاحظ أنهن ينفضنه عندما يسافرن إلى خارج البلد، ويستنتج أن «الذي يتدين خوفاً من الدولة، أو يصلي خوفاً من الدولة أو يتحجب خوفاً من الدولة، هذا اسمه منافق في الإسلام».[86]

ثالثاً، تحقيق المساواة بين المواطنين؛ إذ يعدّ أصحاب هذا التيار مبدأ تحقيق المساواة و«عدم جواز التمييز بين الناس، بسبب نسب ولا حسب، ولا دين ولا لون ولا جنس»،[87] – كما يقول محمد سليم العوا – من أهم القيم الإسلامية، التي نصت عليها آيات قرآنية وأحاديث للرسول.

رابعاً، مسؤولية الحكام عن تصرفاتهم أمام الأمة؛ وذلك بالتأكيد على ضرورة خضوع الحكام للمساءلة والمحاسبة من قبل الأمة، واعتبار ذلك من القيم السياسية الإسلامية، التي تتفرع من القيمة الأولى المتمثلة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.[88]

خامساً، محاولة تجاوز الثنائيات من تقليد أو تجديد، وأصالة أو معاصرة، وغيرها؛ إذ يظهر من الكتابات المستنيرة لأصحاب التيار الإسلامي المعاصر أنهم يحاولون تجاوز الثنائيات التقليدية المذكورة، وترسيخ الفكرة القائلة بأن التواصل مع المفاهيم السياسية

الغربية كالديمقراطية الإجرائية لايعني «التماهي والتماثل»، إنما التلاقي معها حول أمور كثيرة تُعدّ قواسم مشتركة بين النظامين المختلفين،[89] وهذا يشير إلى موقف منفتح على تجارب الآخر دون التخلي عن الهوية الإسلامية الذاتية.

ملاحظات نقدية حول أطروحات التيار المذكور

ونسجل فيما يأتي بعض الملاحظات النقدية على أطروحات أصحاب التيار التجديدي:

أولاً، إن تأكيد أصحاب هذا التيار أن عدم تأسيس دولة أو سلطة إسلامية يعني فقدان الدين الإسلامي لـ«وظيفة أساسية لقيامه»، واعتبار ذلك «تهديداً لكيانه الحضاري»، كما جاء مثلاً على لسان راشد الغنوشي (انظر ما سبق)، لا تؤكده التجربة التاريخية بخصوص انتشار الأديان السماوية على الأقل: فالدين المسيحي انتشر أولاً دون تبنّيه من قبل سلطة سياسية ما، لقرون ثلاثة ونيف، أما الدين الإسلامي فقد انتشر بداية في الجزيرة العربية قبل قيام الخلافة الإسلامية، ومع أن هذه الأخيرة ساعدت حقاً في انتشاره في حدود سيادتها، إلا أنه تابع انتشاره في أصقاع المعمورة (آسيا وإفريقيا مثلاً) دون فعل من سلطة سياسية معينة، كما نلاحظ ذلك اليوم من وجود للمسلمين في كل بلدان العالم تقريباً.

ثانياً، إن الانتقال بمفهوم «الإجماع» في الشورى من إجماع النخبة الفقهية إلى إجماع الجماعة أو الأمة يعد خطوة تحديثية جريئة، إلا أنها لم تصل بعد إلى الاعتراف بمبدأ سلطة الشعب وسيادته في سنن القوانين، طالما أنها مازالت مكبَّلة بما يسمى بالنصوص المحكَمة والأحاديث الصحيحة التي يعود تحديدها وتفسيرها وتأويلها بداهة إلى نخبة معينة من الفقهاء.

ثالثاً، مازال المفكرون المذكورون ينطلقون، كغيرهم من الإسلاميين، مما يسمى بـ«أدلجة الدين»؛ أي من موقف أيديولوجي بحت يتجسد في النظر إلى أفراد وفئات

الجماعة أو الأمة الإسلامية وكأنهم كتلة منسجمة فيما بينها، ولهم موقع واحد من الإسلام بكل جوانبه الضخمة والمتنوعة التي لا تحصى، وهذا ما حاولنا دحضه في هذه الدراسة من خلال إسنادات عقلية وأمثلة من التاريخ والواقع المعيش تشير إلى تنوع في إدراك الناس واختلاف في النظر إلى الأمور.

رابعاً، هناك إرهاصات جدية في مسألة تقديم «الأمة»، أو «الشعب» بالمفهوم الحديث، على «الدولة»، ولكنها لم تصل بعد إلى منح الأولى؛ أي الأمة، الأولوية، حيث مازال هذا التيار المستنير يعوِّل على دور الدولة في الإشراف على تطبيق الشريعة الإسلامية، وهذا يعني في السياسة العملية تبنّي المبدأ الأبوي في ضرورة وجود الراعي ليقود الرعية إلى برِّ الأمان.

خامساً، مازال أصحاب هذا التيار المستنير من الإسلاميين وجماعات الإخوان المسلمين المعاصرين يستخدمون من جهة مفردات «السياسة الشرعية» من العصر الإسلامي الوسيط (الشورى، والإجماع، وأهل الحل والعقد على سبيل المثال) ويعبئونها «بمضامين سياسية حديثة [...] ويكيِّفونها للتعبير عن معانٍ ودلالات لم تكن تحملها أصلاً، الأمر الذي يجوز معه القول، إن هذه المفاهيم أُعيد بناؤها من جديد من خلال تزويدها بشحنات دلالية برَّانية عن سياق معانيها».[90] ومن جهة أخرى يستعير هؤلاء المذكورون مصطلحات العلوم السياسية الحديثة ويمنحونها معاني دلالية إسلامية لا تتوافق بدقة مع معانيها الدلالية الأصلية؛ كمصطلح الديمقراطية مثلاً، الذي تُقرَن معانيه الدلالية –كما أشرنا إلى ذلك سابقاً– بالدولة القومية الجمهورية من حيث النشأة، والدنيوية من حيث النظرة الفلسفية، وإطلاقية سلطة الشعب من حيث المنهجية الوضعية. وهذا ينطبق أيضاً على مفهوم الدولة الدينية أو الثيوقراطية، التي يعرِّفها راشد الغنوشي مثلاً، بأنها الدولة التي تُحكَم من رجال الدين أو أن يدّعي حاكمها أن إرادة الله تتجسد فيه، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً، بينما يفيد المصطلح بأنها الدولة التي تستمد السلطة فيها شرعيتها من خلال تبنّيها أو ادعائها أنها تطبق شريعة دينية إلهية ما، وهذا لا يعني

بالضرورة أن يتولى رجال الدين دفة الحكم مباشرة، إنما يتولون عادة مناصب مهمة، وخاصة في مجال القضاء والتشريع والتعليم.

مواقف علمانية ضمنية أو صريحة لتيار إسلامي معاصر

إلى جانب التيارات الإسلامية المعاصرة، التي أوجزنا تصوراتها عن نظام حكم إسلامي وتحديثها الأخير من خلال المراجعات المذكورة من قبل حركات إسلامية سياسية أو أطروحات مستنيرة لمفكرين إسلاميين معاصرين، برز منذ بداية الألفية الثالثة تيار إسلامي نخبوي يتبنّى مواقف علمانية صراحةً أو ضمناً.

ويرجع تاريخ هذا التيار إلى عصر النهضة العربية بدءاً من منتصف القرن التاسع عشر، حيث وضعت بذوره الأولى من خلال ما طرحه رواد الإصلاح الديني، وخاصة عبدالرحمن الكواكبي الذي دعا صراحةً إلى التمييز بين الدين والدولة، «لأن هذا التمييز أصبح من أعظم مقتضيات الزمان والمكان اللذين نحن فيهما»، ذلك أن «الغرض المقصود من الدولة... هو غاية دنيوية محضة، وأعني بها تأمين الناس على أرواحهم وأعراضهم وأموالهم وسن الشرائع العادلة لهم وإنفاذها فيهم. وأما الدين، فالغاية المقصودة منه واحدة على اختلاف الزمان والمكان، وهي صلاح في هذه الدنيا، حتى يدخلوا جنات النعيم في الآخرة».[91]

على أرضية هذا التمييز بين الدين والدولة، بدأت تنمو وتتجذر فكرة الفصل بينهما في مراحل المخاض النهضوي العربي اللاحق، الذي انتهى بانهيار الخلافة العثمانية عقب الحرب العالمية الأولى، وبدء بسط هيمنة الاستعمار البريطاني والفرنسي المباشر على معظم أرجاء العالم العربي حتى نهاية الحرب العالمية الثانية. وفي إطار النقاش حول إحياء الخلافة الإسلامية إثر سقوط الخلافة العثمانية ومحاولات رجال دين مسلمين، وخاصة في مصر، تنصيب الملك فؤاد خليفة على المسلمين وفشلها، جاءت المحاولة التأسيسية للشيخ علي عبدالرازق، التي سبق ذكرها، في طرح المقولة، بأن الإسلام هو باختصار «رسالة لا حكم،

ودين لا دولة»،[92] وذلك دون ذكر لمفهومَي الدنيوية والعلمانية، اللذين لم يكونا معروفين لديه أو أنه تجنّب استخدامهما على الأرجح. وقد أثارت مقولته هذه -كما هو معروف- ضجة وموجة كبيرة من الاحتجاج من قبل رجال الدين التقليديين، وبعض التأييد من رجالات التنوير في مصر، ورجحت كفة الأوَّلين وبدعم من القصر آنذاك، وتم فصله في حينه من عمله ومن هيئة كبار العلماء في الأزهر.[93]

ومع نهاية الحرب العالمية الثانية، وحصول معظم الدول العربية على استقلالها السياسي، ووصول حركات قومية واشتراكية إلى السلطة في دول عربية، من أهمها مصر وسورية والعراق والجزائر، حصل انحسار نسبي للحركات الإسلامية على المستوى الشعبي تأتّى ليس فقط من اضطهادها من قبل الأنظمة، إنما أيضاً لصعود الفكر القومي والاشتراكي، المتمثل بالناصرية على وجه الخصوص، والحركات القومية والاشتراكية الأخرى على العموم، إلى الصدارة على المستوى الرسمي والشعبي، وذلك في الخمسينيات إلى السبعينيات من القرن الماضي. وكَتَبِعَة مهمة لفشل الحركات والأنظمة المذكورة في تحقيق نهضة عربية حقيقية تقوم على الوحدة العربية والعدالة بواسطة الاشتراكية، والحرية بتأسيس دول ديمقراطية، وليس أخيراً هزائم الأنظمة في حروبها مع إسرائيل وفشلها في تحرير فلسطين، برز ما يسمى بـ "الصحوة الإسلامية" والحركات المنادية بالعودة إلى الأصول الدينية وإعلان الجهاد ضد أعداء الإسلام في الخارج وحكّام الجاهلية في الداخل، إلى آخره من شعارات.

ومع احتداد الصراع مع تصورات تيارات الإسلام السياسي، التي ترفع شعارات مثل «الإسلام هو الحل» أو ضرورة «تطبيق الشريعة الإسلامية» أو الدعوة إلى قيام «الخلافة الإسلامية» وما شابه ذلك، بدأت تتبلور معالم تيار إسلامي تجديدي، خاصة في السنوات العشر الأخيرة، يسير على منوال الشيخ على عبدالرازق في الإتيان بحجج فقهية وعقلية وتاريخية لتوكيد تنافي الخلط بين النبوة والمُلك، أو بين الإلهي والبشري، أو بين اللاهوت (Divinity) والناسوت (Humanity). ويتفق هؤلاء على أن العقيدة

الإسلامية، كما جاءت في القرآن الكريم، لم تحتوِ على نصوص توضِّح قواعد الحكم في الإسلام من جهة أو تشرِّع لسلطة كهنوتية تقوم بدورها في الفصل بين أمور الدين والدنيا. وبهذا يرفض هؤلاء أطروحة أن الإسلام هو دين ودولة، ويقولون صراحة بفصل المؤسسات الدينية عن الدولة؛ أي بالعلمانية بخطوطها العريضة، وذلك حفظاً للدين من الأدلجة والتسييس وسوء الاستخدام لتحقيق مآرب دنيوية في نهاية المطاف.

وبالرغم من أن هذا التيار الإسلامي التجديدي والمعاصر مازال يمثل أقلية من رجال الدين المسلمين ولا يعمل في إطار تنظيمي، فإنه يعبر عن نفسه من خلال ما تنتجه شخصيات إسلامية سنية أو شيعية الانتماء المذهبي من أبحاث، وما تصرّح به من آراء في وسائل الإعلام المختلفة، وما تقدمه من أفكار في إطار مؤتمرات ولقاءات إقليمية أو دولية.

آراء لرجال دين وكتّاب معاصرين يقولون بالعلمانية ضمنياً أو صراحةً

ففي مصر يمكن ذكر الكاتب حسين مؤنس، الذي يرى أن «رسالة الإسلام لم تكن قط إقامة ملك إسلامي، بل إقامة نظام جديد سياسي اجتماعي، يقوم على الترابط والتآخي والإيثار، واستبعاد سيطرة الإنسان على الإنسان، واستبدال سلطة الملك بسلطة الضمير... ولا يكون الخليفة في هذه الحالة إلا رمزاً للعدل، وضماناً للأخلاق»، ويضيف بأن الرسول أنشأ أمة تقوم على الأخوة، ولكنه لم يُقم «دولة، لأن الدولة تحمل معنى السلطان والقوة والغلبة، وهذه كلها لله وحده، أما الذي لنا فهو أن نتآخى في الله، ويرعى بعضنا بعضاً حباً في الله». وينتقد حسين مؤنس الإسلاميين الذين-برأيه- افتقدوا إدراك حقيقة مهمة، وهي أن «السياسة شيء، والإسلام وعقيدته وشريعته شيء آخر»، ويبدي مؤنس استغرابه من «أن الفكر السياسي الإسلامي كله انحصر في موضوع "الخلافة الملكية" هذا، من يستحقها ومن لا يستحقها... وكيف يستطيع (الخليفة-الملك) أن يكون رؤوفاً رحيماً برعيته، وما الذي يصلح السلطان، وما الذي يفسده وما إلى ذلك من المباحث الفرعية، البعيدة جداً من طبيعة أمة الإسلام وغاياتها. ونحن لا نريد بهذا أن نقول، إن الخلافة ليست من الإسلام، أو أن المُلك يتعارض مع الإسلام، فإن الخلافة أو الملك أو السلطنة وما إليها

صور شكلية لممارسة تنظيم أمور الأمـة، فالإسـلام لا ينكـر الخلافـة، ولا ينكـر الملـك أو الإمارة، فهذه كلها أشكال تنظيمية إذا ارتضتها الأمة واختارتها لم يكن بها بـأس، ولكنهـا تظل كما قلت تنظيمات شكلية، للأمة أن تصوغها كيف تشاء».[94]

وفي السياق نفسه يوضح الكاتب محمد حسين هيكل، أن «القواعد الأساسية لشؤون حياتنا الاجتماعية والاقتصادية والخلقية [التي أتى بها الإسـلام]، لم تتنـاول أي تفـصيل في الأساس الذي تقوم عليه الدولـة. ولم تتعـرض لنظـام الحكـم تعرضـاً مبـاشراً، والآيتـان الكريمتان (وشاورهم في الأمر) و(أمرهم شورى بينهم) لم تنزلا في مناسبات تتصل بنظام الحكم». ويضيف بأن الإسلام عُني بـإقرار مجموعـة مـن المبـادئ التـي يفـرض اعتمادهـا وتطبيقها، من دون الالتفات إلى شكل الحكم السائد، وهـي: «الإيـمان الحـق بـالله تعـالى، وبثبات سنّته في الكون ثباتاً ندركه بعقولنا الحرة وتفكيرنا المتصل، وأن نتعاون في مـا بيننـا على أن يحب أحدنا لأخيه ما يحب لنفسه، وأن يؤدي الفرد واجبه لله وللجماعة، وأن تؤدي الجماعة واجبها لله وللأفراد جميعاً».[95]

وفي لبنان يؤكد العلامة الديني محمد حسن الأمين ضرورة فصل المؤسـسات الدينيـة عن الدولة عندما يقول: «لا يوجد نص صريح يتعلق بـسلطة المؤسـسات، وأبـرز مـا تـم صناعته هو ما يسمّى رجل الدين في الإسلام والمؤسسة المرتبطة برجل الدين في الإسـلام. إذاً نحن أمام حقائق تشكلت عبر التاريخ وهي حقـائق مـؤثرة تـأثيراً كـاملاً في الاجـتماع الإسلامي، ونحن نزعم أن إعادة الاتصال بالينابيع هو في بعض أهدافـه مـنهج لتقـويض شرعيات تاريخية وليست دينية. ليس في وسع كل الأقلام وخطب الحداثة في عالمنا العـربي أن تقوض شرعية مؤسسة دينية بخطابها المنفصل والقادم من مكان آخر. ولكـن في وسـع عودة منهجية ومدروسـة للخطـاب الأول؛ أي للقـرآن الكـريم، الـذي تتـوافر فيـه كـل المعطيات التي تؤكد وجوب تحرير الكائن والاجتماع الإنساني من هيمنة الكهنـة وإطـلاق حرية الكائن الإنساني الذي خلقه الله ليكون خليفة له على الأرض. في وسع هذا الخطـاب القرآني أن يقوض الكثير من شرعية المؤسـسة الدينيـة التـي تـم اسـتحداثها عـبر التـاريخ

وتحولت إلى حقيقة صلبة من حقائق الاجتماع ولم تعد قابلة لإعادة النظر بما ينسجم مع مبادئ الإسلام نفسه في وصفه ديناً وليس مؤسسة، وفي وصفه دعوة لتحرير الكائن الإنساني من كل الإعاقات والمصادرات التي تعرّض ويتعرّض لها عبر تاريخه». ويستطرد قائلاً: «فعالِم الدين صاحب معرفة في الدين لكن معرفته لا تعطيه سلطة ولا امتيازاً محدداً. هو كادر ديني ثقافي معرفي، ولكنه مواطن يتساوى في حقوقه وواجباته مع المواطنين الآخرين».[96]

ويؤكد أيضاً رجل الدين علي الأمين (مفتي صور وجبل عامل) بأن «السلطة السياسية ليست أمراً دينياً، وإنما هي أمر دنيوي متروك لأهل الدنيا المتفقين على عدم تركه على قاعدة الحديث المشهور المروي عن رسول الله ﷺ الذي يقول فيه (أنتم أعلم بأمور دنياكم)».[97] وأخيراً نستشهد بما يقوله رجل الدين هاني فحص في سياق تعليقه على العملية السياسية في العراق وبناء دولته بأنهما، «لن يتمّا على خير إذا ما استمر هذا الخلط العشوائي بين الديني أو الفقهي وبين السياسي. وبين القيادة السياسية البراجماتية والقيادة الدينية المبدئية».[98]

وفي العراق تمَّ في تشرين الثاني/ نوفمبر 2009 تأسيس تجمع سياسي ليبرالي باسم «أحرار» يضم إلى صفوفه رجال دين سنة وشيعة، ويرفع شعار «العلمانية هي الحل» لحملته الانتخابية، ويقف على رأسه رجل الدين الشيعي إياد جمال الدين (نائب في البرلمان العراقي)، الذي يرفض فكرة «ولاية الفقيه» الشيعية، وكان قد سبق له أن طرح منذ سنوات ضرورة الأخذ بمبدأ العلمانية، حيث يسوق الحجة بأنه «لا يمكن أن تقول أن هذا حكم الله، طالما أن الحاكم هو بشري؛ أي غير معصوم عن الخطأ، أو أن الدين شيء وتطبيق الدين شيء آخر، أو أنَّ النظام الديني يلغي الآخر بالضرورة بينما يعترف النظام العلماني مفهومياً بالآخر».[99] وفي البلد نفسه، ظهر أيضاً «تيار الإسلام الليبرالي» مع أمينه العام الشيخ أحمد القبانجي، الذي يرى أيضاً أن الإسلام هو دعوة دينية فقط ولا يتضمن مطلباً لقيام الدولة الدينية، لذا يجب العمل من أجل ترسيخ فكرة الدولة المدنية والعلمانية.[100]

ومن الملاحظ أيضاً الموقف الرافض للدولة الدينية، الذي يعبر عنه رئـيس ديـوان الوقـف السني ورئيس «تجمع الميثاق العراقي» الشيخ أحمد عبـدالغفور الـسامرائي، حيـث يقـول: «نريد بناء دولة مدنية تحترم ثوابت الإسلام، ولا نريد دولة دينية تقوم على أسـاس إدخـال الأمور التعبدية والاجتهادات الفقهية في السياسة»، ويضيف أيضاً: «لا مانع لـدي مـن أن يحكمني مسيحي عادل، وأفضله على سنّي ظالم ولو كان من عائلتي».[101]

وفي سورية، يصرِّح رجـل الـدين والأسـتاذ الجـامعي محمـد حـبش، بموافقتـه عـلى استخدام مصطلح العلمانية «كما استخدمه عبدالرحمن الكواكبي. نعم، فـصل الـدين عـن الدولة أمر مطلوب. وأقول بهذا استناداً إلى الدولة الديمقراطية الأولى، حسب رؤيتنا، وما فعله الرسول ﷺ وكان أول من فصل الدين عن الدولة حين كتب دسـتور المدينـة الأول، الذي جاء فيه، أن محمداً ومن معه ويهود بني عوف هم أمة واحدة مـن دون النـاس. وقـد حدد بذلك شروط دخول الوطن وشروط دخول الجنـة. فالـصلاة والـصيام... هـي مـن شروط دخول الجنة وليست من شروط دخول الوطن... وتعالوا نتفق على شروط دخـول الوطن ونستند إلى الكواكبي والبستاني ونقول: الدين لله والوطن للجميع».[102]

وفي البحرين، وبالمعنى نفسه، يشير الكاتب محمد جابر الأنصاري إلى صحيفة المدينـة التي وضعها الرسول ومثّلت بهذا فكره السياسي؛ التي تُعدّ- كما يقـول- «أول دسـتور في الإسلام وأول تعاقد سياسي بين المسلمين وغيرهم في نطاق الدولة الجامعة، حيث نـرى في الفكر السياسي النبوي تمييزاً واضحاً ومبدئياً بين "المجتمع الديني" الذي يضم المسلمين في دولة الرسول و"المجتمع السياسي" الذي يشمل، بالإضافة إلى المسلمين، اليهود وقبـائلهم في المحيط المدني. وقد ذكرت "الصحيفة" بالاسم تلك القبائل واعتبرتها "أمة واحدة" مـع الجماعة الإسلامية، لهم ما لها وعليهم ما عليها في شؤون الأمن والسياسة. ولم يزايـد أحـد في حينه على النبي عندما أصدر الصحيفة أو الدسـتور الأول في الإسـلام، بـالقول الـذي نسمعه في مزايدات الحاضر (القـرآن دسـتورنا!)، في وقـت كـان فيـه القـرآن يتنـزل عـلى الرسول ككتاب هداية للإنسانية جمعاء، وليس كدستور لهذه الدولة أو تلك!... وعلينا أن

نضيف أنه عندما خرقت تلك القبائل الدستور كان للنبي منها موقف آخر، كأي خرق دستوري في أي زمان ومكان».[103]

ومن أبرز القائلين بهذا الرأي من المفكرين المعاصرين في مجال الفكر الإسلامي، يمكن ذكر: محمد سعيد العشماوي، وجمال البنَّا، وسيد القمني، ونهرو طنطاوي، ومعشوق الخزنوي، وهاني فحص، وغيرهم. وإلى جانب هؤلاء المفكرين ورجال الدين المسلمين، يمكننا أيضاً ملاحظة أن جملة من رجال الدين المسيحيين في العالم العربي (مثلاً: كالمطران اللبناني غريغوار حداد، والأب ميشال السبع، وآخرين) سبق لها أيضاً إشهار موقفها الإيجابي من العلمانية واعتبارها ليس فقط غير معادية للأديان، إنما الحاضنة الحقيقية لممارسة الإيمان الديني. في هذا الصدد يقول المطران غريغور حداد: «العلمانية هي استقلال بين ما هو للإيمان وبين ما هو للمجتمع؛ أي أن الإنسان حر بمبادئه الإيمانية، ويمكن أن يعمل من أجل المجتمع ويكون ملحداً أو مؤمناً بالله [...]. لكل شخص الحق في العمل مع غيره شرط أن يقبل مبادئ الآخر والتعددية والنسبية. والنسبية تعني أن أحداً لا يملك الحقيقة المطلقة. الله وحده هو المطلق، والتعبير عن الله في الأديان نسبي».[104] أما الأب ميشال السبع فيذكِّر بالمفكرين المسيحيين في القرن التاسع عشر، الذين أخذوا بالطرح العلماني وذلك «لسببين: الأول، لأنهم أرادوا أن يتخلصوا من الحكم التركي ذي الطابع الإسلامي من خلال دعوتهم إلى بناء قومية لا يكون رابط الدين هو الأساس فيها، بل اللغة والأرض والتاريخ والمصير المشترك؛ والثاني، أن الدين يؤدي إلى الطوائف، والطوائف إلى التشرذم، وانتهوا إلى ضرورة فصل الدين عن الدولة لأن غاية السلطتين مختلفة لا بل متناقضة. إذ إن السلطة الدينية تنحاز لمؤمنيها وتتخذ موقفاً سلبياً ممن هم ليسوا من أتباعها، في حين أن السلطة المدنية تقوم على المساواة بين كل أبناء الوطن. كما أن السلطة الدينية مهمتها في الأساس إفرادية في حين أن المدنية هدفها العالم».[105]

وفي هذا السياق يمكن ذكر توصيات المؤتمر الإسلامي الدولي، الذي عقد في الفترة 1-2 أيلول/ سبتمبر 2007 في عمّان تحت شعار «نحو خطاب إسلامي مدني ديمقراطي».[106]

ويمكن تلخيص أبرز توصيات هذا المؤتمر التي تنحو منحى علمانياً، التي يقـول أصـحابها عنها بأنها تمثل «الإسلام المعتدل الديمقراطي»، كالآتي:

- اعتبار الدولة في الرؤية الإسلامية دولة «مدنية، محـدودة الوظـائف، وغـير شـمولية، يحكمها مدنيون وليس فقهاء أو رجال دين أو عسكريين»، طالما أن الإسـلام «لم يقـرر شكلاً معيناً لنظام الحكم، وترك الأمر مفتوحاً للاجتهاد».

- الانطلاق من مبدأين أساسيين في تأسيس الدولة: الأول يقول، بأنّ الأمة هي مـصدر السلطات؛ والثاني، يقرّ بوجوب تداول السلطة وعدم احتكارها.

- التشديد على مبدأ «المواطنة» باعتبارها «الأساس الوحيد الناظم والمقرر لعلاقة الفـرد بالدولة»، وعلى تساوي جميع المواطنين بصرف النظر عـن الـدين والمـذهب واللـون والعرق والجنس، وعلى تحفيز مشاركة المرأة في إدارة شؤون الدولـة والحكـم وتمتعهـا «بقدر المساواة بكل الحقوق والواجبات، بما فيها الولاية العامة والقضاء».

- التأكيد عـلى حقـوق «المـواطنين غـير المـسلمين» الكاملـة في إدارة الدولـة والحكـم، بصفتهم «شركاء في الوطن»، وحرية الاعتقاد والـرأي والتنظـيم وحقـوق الطوائـف والمذاهب في تنظيم القوانين الخاصة باتباعها للأحوال الشخـصية. وفي هـذا الـسياق عكست التوصيات السجالات المتعددة داخل المؤتمر، التـي أكـدت رفـض مـصطلح «أهل الذمة» باعتباره مصطلحاً تاريخياً يتناسب مـع مراحـل سـابقة، ويـنـاقض مبـدأ المواطنة والمساواة الحقيقية.

- الدعوة إلى «فصل المؤسسة الدينية عن المؤسسات المختلفة»، وإلى عدم تـدخل رجـال الدين والفقهاء بشؤون الحكم.

- اعتبار الخلافة «خياراً تاريخياً»؛ أي ليس شرعياً، ولـيس ملزمـاً، واعتبـار أنّ الالتـزام بالإقليم الجغرافي هو أساس المواطنـة، مـا يعنـي ضـمناً الاعـتراف بالدولـة القُطريـة

والتخلي عن مطلب الخلافة التي كانت الحركات الإسلامية تنادي بها دوماً، واستبدالها في نص التوصيات بأشكال التعاون والوحدة المبنية على الطوعية والمصالح المتبادلة.

وبالرغم من أن هذه التوصيات لم تصدر عن المؤتمر بإجماع كامل للمشاركين، إنما بأغلبيتهم، إلا أنها عبَّرت خير تعبير عن تعاظم تصورات التيار الإسلامي التجديدي المذكور أعلاه، والتي تنسجم إلى حد كبير مع مبادئ العلمانية دون ذكر ذلك بالاسم. وفي هذا الصدد يعقّب عريب الرنتاوي، أحد مُنظمي المؤتمر، على تحفظ بعض الإسلاميين على النتائج، بأن ذلك كان متوقعاً وطبيعياً، «فالمؤتمر قدّم موقفاً فكرياً وسياسياً ريادياً متجاوزاً الخط الأخير الذي وقفت عنده الحركات الإسلامية، ما يثير مخاوف وقلق بعضهم فيما يحاول آخرون الإمساك بخط الرجعة، على القبول بقطع هذه المسافة الجديدة».[107]

لقد حان الوقت- كما عبَّر عن ذلك الكاتب محمد جابر الأنصاري- «لمراجعة جذرية من داخل الإسلام وضمن مصدره القرآني والنبوي للمفاهيم السياسية المنسوبة إلى الإسلام، خاصةً ما تطرحه قوى تسييس الدين في عصرنا. وهي مفاهيم مِن وضعها، ولصالحها، ولا تمتّ إلى الإسلام بصلة. فنظراً إلى أن الإسلام لم يلتزم بمعتقد سياسي محدد منذ البدء، خضع التطور السياسي لتجربة المسلمين في الدولة والسلطة لظروف التاريخ التي يتم إنكارها اليوم، على الرغم من أن الخلافة مثلاً نظام تاريخي تجريبي واجتهادي خضع للتغيير والتعديل حسب نتاج التجارب التاريخية، فينسب نظامها للوحي الإلهي وهو منها براء براءته من غيرها من التنظيرات السياسية التي سادت الفكر السياسي للمسلمين سلطة ومعارضة، وتم إلباسها لباس الدين والوحي».[108]

مناقشة حجج معظم الإسلاميين في رفضهم مبدأ العلمانية

من المعروف أن الإسلاميين بأغلبية تياراتهم المعتدلة منها والمتطرفة، وأكثرية رجال الدين المسلمين التقليديين وذوي المنحى الامتثالي، يرفضون الأخذ بمبدأ العلمانية،

ويسوقون لذلك حججاً لابد من التطرق إلى أهمها فحصاً وتمحيصاً لنرى مـدى جـديتها. يمكن تلخيص هذه الحجج على مستويين: مستوى المقارنة التاريخية، والمستوى النظري أو الفقهي.

حجج معظم الإسلاميين على مستوى المقارنة التاريخية، والرد عليها

يقود رجال دين مسلمون، وإسلاميون على وجه الخصوص، عدة حجج أساسية على مستوى المقارنة التاريخية للبرهنة على أسباب رفضهم مبدأ العلمانيـة، ويمكـن إيجازهـا بـما يلي: (أ) تُعدّ العلمانية خاصية ثقافية بالغرب المسيحي، ولذا لا يجوز اسـتيرادها ونقلهـا إلى الثقافة الإسلامية المغايرة عن الأولى تاريخياً وراهناً؛ (ب) لا توجد مرجعية دينية مركزية في الإسلام شاركت قديماً أو حديثاً في الحكـم؛ (ج) لا يوجـد كهنـوت في الإسـلام اضـطهد الفكر والعلم والعلماء كما كانت الحال في الغرب المسيحي.

وكشرح لهذه الحجج، يقول معظم الإسلاميين، إن فكرة العَلمانيـة نـشأت في الغـرب المسيحي آنـذاك مـن خـلال صراعـات اجتماعيـة بهـدف تجـاوز ثقافـة القـرون الوسـطى الظلامية، التي قامت على تحالف الأنظمة الملكية الإقطاعية مع الكنيـسة ورجالهـا، الـذين وقفوا ضد حرية الرأي وصادروا الإبداع المعـرفي والعلمـي إلى آخـره. لـذا قامـت هنـاك حركات ثورية تحرُّرية دعت إلى تأسيس دول قومية تقوم على المبدأ العَلماني، حيـث قـادت مجتمعاتها في نهاية المطاف إلى تقدمها الحضاري المعروف. وهنا يقارنون بين هذا التطـور في الغرب المسيحي وبين الشرق العربي-الإسـلامي، ويخلـصون إلى أنَّ العلمانيـة لم تنـشأ مـن واقع صراعات اجتماعية داخلية في العالم العربي، إنما هي فكرة دخيلة ومستوردة يـستهدف الداعون إليها ضرب الروابط الدينية عند المسلمين العرب وطمس معالم هـويتهم الثقافيـة الجمعية، التي تقوم بالدرجة الأولى على انتمائهم الإسلامي، علاوة على القـومي بالدرجـة الثانية؛ وكلُّ هذا لتأمين الغلبة عليهم من قبل المستعمرين الغربيين؛ بهـدف بـسط سـيطرة هؤلاء على ثرواتهم ومقدراتهم. بهذا المعنى يقول- على سبيل المثـال لا الحـصر- الـشيخ محمد علي الجوزو: «مصطلح العلمانية بالذات مصطلح أطلق على فترة من الفترات كانـت

أوربا فيها تعيش أزمة سياسية وعقلية بالمعنى الصحيح، ذلك أن الكنيسة كانت تصادر آراء العلماء وتحكم على العلماء المتقدمين والمتطورين حكماً قاسياً جداً، مما دفع رجال السياسة للتمرد على الكنيسة، وعزل الكنيسة عن الحياة السياسية، هذا المصطلح يصح في مثل هذه الحالة، لأن الكنيسة كانت سبباً من أسباب تأخر التقدم العلمي في أوربا. أما بالنسبة إلينا-نحن المسلمين- الأمر مختلف بشكل كبير، أيضاً نحن هنا لسنا من الذين يقفون في وجه التقدم العلمي»؛ ويضيف باسترسال موضحاً: «المرجعية كانت دينية في الماضي، أما في العصر الحاضر لم يشارك -أبداً- العلماء في الحكم، منذ أن دخل الاستعمار إلى بلادنا، وتحولت بلادنا إلى أنظمة تقريباً تماشي السياسة الاستعمارية، أو تجاري السياسة الاستعمارية إلى حدٍّ بعيد، وطبقت فيها القوانين التي جاء بها الاستعمار، أصبحت هذه الأنظمة علمانية تقريباً، لأنها لا تطبق الشريعة الإسلامية، وتحاول دائماً أن تعتبر الدين عملاً فردياً خاصاً بالإنسان، هي تترك الحرية لها بالنسبة إلى الصلوات، بالنسبة للعبادة، بالنسبة للكتابة، بالنسبة للرأي، وأيضاً بالنسبة للمواريث، وبالنسبة للأحوال الشخصية، أما فيما عدا ذلك، فالذي يطبق في كثير من الدول العربية هو القوانين التي جاء بها الاستعمار معه عندما دخل بلادنا. يعني منذ أول هذا القرن- تقريباً- ونحن نعاني من هذا، فلم تتدخل أي جهة دينية في شأن من الشؤون التي تدخلت فيها الكنيسة في الغرب، حتى إنها وقفت موقفاً يعادي العلم، فكانت النتيجة هذا التصرف الذي قام به رجال السياسة».[109] أما الشيخ يوسف القرضاوي، فيقول بأن ملف العلمانية يجب أن يُغلق لأن هذه الأخيرة «تفصل الدين عن الحياة والمجتمع، فقد نشأت في أرض غير أرضنا، وقوم غير قومنا، لظروف لا نظير لها عندنا. إن الغرب نادى بالعلمانية ليواجه بها كهنوت الكنيسة الغربية التي وقفت مع الجمود ضد الفكر، ومع الجهل ضد العلم، ومع الملوك ضد الشعوب، ومع الأغنياء والإقطاعيين ضد الفقراء والكادحين. ونحن لا توجد لدينا بابوية ولا كهنوت، ولا "رجال دين"».[110] وبسبب هذه المعطيات المُفترضة من قبل أغلبية الإسلاميين يتم التقرير بعدم صلاحية مبدأ العلمانية في العالم العربي، حيث يلخِّص الناشط الإسلامي عزام التميمي هذا الحكم بجملة موجزة ولكنها مُعبِّرة: «جئنا بحل لمشكلة غير موجودة، نحن لدينا نمط آخر من المشكلات».[111]

وفي الرد على هذه الحجج، نقول فيما يتعلق بالحجة الأولى (أ)، يمكن اعتبار توصيف الحالة في أوربا من قبل الشيخين المذكورين اللذين يمثلان الرأي السائد عند غالبية رجال الدين المسلمين، صحيحاً ببعض جزئياته التعميمية، التي لا تعكس تعقُّد التطور الأوربي ومراحله المختلفة كما سبق وأشرنا إليها بإيجاز (انظر الفصل الأول)، إلا أنهما يقومان بطرح مغالطات عدة لابد من التوقف عند أهمها التي تخص بحثنا، ودحض مضامينها.

بالنسبة إلى حجة أغلبية الإسلاميين، بأن العَلمانية فكرة مستوردة من الغرب، ولهذا لا تصح لواقعنا وخصوصياتنا، فيمكن القول مبدئياً، إن هذه الفكرة استُوردت حقاً من العالم الذي سبقنا في التطور في جميع مناحي الحياة، فنحن لم نستورد فقط هذه الفكرة، إنما كل شيء في حياتنا المعاصرة تقريباً (من أفكار ومعارف وعلوم، فضلاً عن المنتوجات المادية)، ولا داعي للتدليل على ذلك لبديهيته. وشأن العلمانية لا يختلف عن قيم خلقية، (مثلاً حقوق الإنسان)، ومفاهيم سياسية،كالديمقراطية أو الاشتراكية، وأطروحات فلسفية متعددة وسلوكيات متنوعة في جميع مجالات الحياة تناقش مدلولاتها في جميع بلدان العالم، وتطالب بتطبيقها أو رفضها جزئياً شرائح واسعة من مجتمعاتها ولا تنظر إليها بكونها خاصة من خصائص تطور «دول الغرب المسيحي». في هذا الصدد يقول أحمد برقاوي: «لابد لنا أن نعترف بعالمية التاريخ والتأثيرات المتبادلة بين أمم الأرض ووحدة المشكلات البشرية وخصوصياتها... فلو أن العرب رفضوا كل مفهوم أو ظاهرة بسبب أصلها الأوربي، فإن جزءاً كبيراً من حياتنا المعاصرة لوجب أن نلغيه إلغاء كاملاً».[112]

أما بالنسبة إلى الخصائص الثقافية للمجتمعات، التي لا ينكر وجودها أحدٌ من الناس، فيمكن القول، إنها كانت قديماً متمايزة جداً بسبب انعزال المجتمعات بعضها عن بعض، وندرة التواصل فيما بينها وهامشيته، إلا أنها أصبحت اليوم في إطار الحداثة، بما فيها العولمة بكل تجلياتها وانخراط جميع المجتمعات البشرية فيها، نسبيةً في أبعادها، بحيث أصبحت ديناميكيتها مرادفة «للتوحيد والتنميط (إذ ليس هناك اليوم مجتمع يعيش حقاً بمعزل عن هذه الحداثة وعن المقاييس الوحيدة التي تمليها على المجتمعات، وإن ظلت هذه

الحداثة غير مكتملة)، و[مرادفة] للتفريق والاختلاف (بالنظر إلى فرادة كل مشروع تحديثي)».[113] ومن هنا أصبحت فكرة الدنيوية كمنطلق فلسفي، والعلمانية كمبدأ سياسي، كغيرها من الأفكار والقيم الإنسانية لا تخص المجتمعات الأوربية دون غيرها، إنما أصبحت جزءاً لا يتجزأ من عملية التحديث المعولم، وما تبرزه من حراك عالمي متسارع على جميع الصُّعُد.

يشارك رفض معظم الإسلاميين للعلمانية بحجة منبتها الأوربي بعض دعاة الديمقراطية من الكتّاب العرب والمحسوبين على التيار المتنور والديمقراطي، الذين لا يكفون عن الحديث عن الخصوصية الأوربية للعلمانية ويقفون من دعوة العلمانيين للأخذ بها موقفاً نقدياً حاداً، ولكنهم يقعون في مفارقة منطقية في الوقت نفسه عندما يعترفون بالبعد الكوني أو الإنساني لمعانيها الدلالية. وكمثَل لهؤلاء، يمكن الاستشهاد بما كتبه كل من: برهان غليون، ومحمد عابد الجابري في هذا الصدد.[114] فغليون يتكلم عن وجهين للعلمانية: «وجه خصوصي مرتبط بشروط نشوئها الأول، وبخصائص المجتمعات الثقافية والسياسية والاجتماعية التي بلورت مفهومها، وبالتوترات والتناقضات التي كانت نظمها الاجتماعية تعيشها، والصراعات التي تفجرت في حضنها بين القوى الفاعلة الدينية والمدنية، والمساومات أو التسويات التي وصلت إليها لضمان استقرار النظام الاجتماعي. ووجه عام مرتبط بتاريخ تطور الفكر والممارسة الحضارية للإنسانية عموماً، والانتقال من نظم اجتماعية نسميها اليوم قديمة أو تقليدية، قائمة على مركزية الجماعة والهوية، وبالتالي الأيديولوجية في تحقيق الوحدة والاندماج والاستقرار، إلى نظم حديثة تقوم على مركزية الدولة القانونية التي تسمح بهامش كبير من الاستقلال الأيديولوجي وحرية الرأي، وبالتالي بمزيد من حضور النظرة الموضوعية والمعرفة العلمية، وتستدعي تعزيز الحريات الفردية والضمانات القانونية». ويضيف غليون مؤكداً أن «فكرة العلمانية»، التي تبلورت في السياق الأوربي، «صارت رديفاً لفكرة المواطنية والديمقراطية والحرية الدينية والعقدية عموماً؛ أي أيديولوجية التحرر من الوصاية الكنسية، تحرر الدولة وتحرر المجتمع وتحرر الفرد في آن. وهي بهذا المعنى لا تنفصل عن أيديولوجية التحرر الحديثة، وعن الحداثة،

وتشكل جزءاً لا يتجزأ منها». ومقابل هذا الفهم لجدلية العلاقة بين الخصوصية والكونية في مفهوم العلمانية، الذي يطرحه غليون، والذي نَعدّه نحن صحيحاً، يعود لِيوقع نفسه في تناقض صارخ عندما يلغي الوجه الكوني للعلمانية عند الحديث عن ضرورة تطبيقها عالمياً حيث يقول: بما أن مفهوم العلمانية تبلور في «تاريخ خاص بالغرب، وبتاريخ الصراعات داخل المجتمعات الغربية، وبتاريخ تحرر هذه المجتمعات من الوصاية الكنسية، [فـ]لا يمكن أن ينقل أو يستنسخ في أي مجتمع آخر لأنه تاريخ خاص. ومن الواضح أن هذا المفهوم الأيديولوجي للعلمانية لا ينطبق على المجتمعات العربية ولا الإسلامية، كما لا ينطبق على المجتمعات الآسيوية والأمريكية اللاتينية».[115]

أما محمد عابد الجابري، الذي لا يقرُّ بضرورة الأخذ بمبدأ العلمانية في العالم العربي لخصوصيته الأوربية ولعدم وجود كنيسة في الإسلام (انظر أسفل هذه الفقرة)، يعترف ضمناً بكونية الأفكار والأدوات المادية التي نستوردها من الغرب، عندما يقول: «واللافت للنظر فعلاً هو أن جميع المفاهيم التي يستعملها الفكر العربي الحديث والمعاصر، مثلها في ذلك مثل أسماء جُل الأدوات الحديثة من أدوات منزلية إلى أجزاء الطائرة إلى أسماء دقائق أجزاء جسم الإنسان التي ما زلنا ننطق باسمها "الأعجمي"، لا تجد ما يؤسسها في اللغة العربية على صعيد اللغة، دع عنك صعيد المضمون».[116] ولكن لا نرى نحن مبرراً للاستغراب، الذي يبديه الجابري بخصوص استيرادنا لكل شيء من الغرب، وكأنه وقع – من دون قصد – في غيبوبة تجاه الأسباب التي أدت إلى ذلك، والتي تتجسد – كما يعرفها الجاهل والعالِم– في واقع تخلف العرب في جميع مناحي الحياة المعاصرة، الذي يستدعي حكماً في نهاية المطاف، الحاجة الملحة إلى هذا «الاستيراد» المذكور، إن أرادوا حقاً اللحاق بركب التحديث والحداثة. وفي مطب تجاوز الفكر التاريخي وتجاهل الواقع المتغير، يقع الجابري أيضاً في سياق تسويغ الحجج لرفضه مبدأ العلمانية عندما يكتب: «وهكذا يتبين أن نقل مفاهيم مثل التي ذكرنا من تجربة حضارية تقوم خصوصيتها على اعتناق نظام ديني معين، كالنظام الكنسي، إلى تجربة حضارية أخرى تقوم خصوصيتها على نظام ديني لا يعترف أصلاً بالكنيسة، أمر يستلزم تبيئتها في المجال الحضاري المشار إليه. وعملية التبيئة،

تبيئة المفاهيم عموماً، تتطلب القيام بخطوتين: الأولى التعرف عن قرب على تاريخ المفهوم الذي يراد نقله، تاريخه كما تعطيه المرجعية التي ينتمي إليها، أما الخطوة الثانية فهي النظر في كيفية إعادة استنبات ذلك المفهوم في المرجعية التي يراد نقله إليها».[117]

وتعقيباً على أطروحته في ضرورة تبيئة المفاهيم عند نقلها من حضارة إلى أخرى، نلاحظ أنه يتحدث عن عالمين تجاوزهما التاريخ المعاصر: فلا الغرب المسيحي يعيش اليوم حالة القرون الوسطى في اعتناقه نظاماً دينياً قوامه النظام الكنسي، ولا العالم العربي يعيش اليوم نظام الخلافة الثيوقراطي دون مرجعية إسلامية مركزية منفصلة عنه. فهذان العالمان تغيرا جذرياً عبر التطور التاريخي ولو بدرجات مختلفة، والعالم بأجمعه يخضع الآن لتحولات وتغيرات ضخمة في إطار الحداثة وما يسمى بالعولمة، ويخضع من خلال ذلك إلى جدلية فاعلة بين الكونية والخصوصية، بحيث لم يعد بالإمكان الحديث بعد عن خصوصيات ثقافية مطلقة الأبعاد، إنما عن خصوصيات نسبية في أبعادها تقابلها باطراد متزايد قواسم مشتركة بين جميع شعوب الأرض وثقافاتها تحتِّم في نهاية المطاف البحث معاً عن حلول للمشكلات المشتركة.

علاوة على ما تقدم، لا يُعدّ التعلم من الآخرين عيباً بحد ذاته. ألم تتشكل الحضارة العربية-الإسلامية نفسها منذ بدء الفتوحات وتزدهر حتى وصلت إلى مصافّ الحضارات التاريخية الكبرى، التي تجسد الهوية التراثية للعرب ومفخرتهم إلى يومنا هذا، من خلال تبنّي ثمار الحضارات القديمة من بيزنطية (في بلاد الشام) ورومانية (في مصر) وفارسية (في العراق) إلى آخره من حضارات شرق آسيا، مروراً بالهند حتى الصين وشمالها حتى بلاد القوقاز، محتوية أيضاً حضارات البحر المتوسط، وخاصة اليونانية منها، إلى بلاد الأندلس، حيث تم صهرها في بوتقة حتى امتزج بعضها ببعض، وأنتجت إبداعات كثيرة في جميع مناحي الحياة من علوم وفنون وثقافة على وجه العموم. والتاريخ يعلمنا دوماً بأن الانفتاح على الآخر، الذي يعد أكثر تطوراً، هو مفتاح تطور جميع حضارات العالم. فما من أمة تطورت من خلال العزلة والانكماش على الذات، وإلا كان مصيرها، إما الانقراض أو المراوحة في المكان.

إذن، إن مسألة استيراد منتوجات التحديث والحداثة من مادية وفكريـة هـي ضرورة تاريخية أملتها حالة تخلفنا عن الركب الحضاري العالمي. المشكل في هذا الأمر ليس استيراد تلك المنتوجات بحد ذاته، إنَّما ألا نبقى عند اسـتهلاك المـستوردات تلـك، بـل أن نتفاعـل معها؛ أي أن نتعلم منها أولاً، ونطورها بما يتفق مع ظروفنا وحاجاتنـا ثانيـاً، ومـن ثـمَّ أن نبدع نحن أفكاراً ومعارف أخرى تدفع بعملية وأنْسَنة (humanization) التطور في بلادنا إلى الأمام، ثالثاً. لذا فإنَّ حجة استيراد العلمانية كخاصَّة من تاريخ الغـرب المـسيحي تُعـدّ سطحية وواهية، وإلاَّ فعلينا أن نكفَّ عن استيراد، لـيس فقـط الـسلع الماديـة، إنـما أيـضاً المعارف العلمية بجميع فروعها.

أما بخصوص الحجة الثانية (ب) بعدم وجود سلطة دينية مركزية في الإسلام تشارك مشاركة فعالة في الحكم كما كانت الحال في تاريخ المسيحية،[118] فيمكن الرد على هذه الحجة على ثلاثة مستويات:

أولاً، على المستوى التاريخي، اختلفت نشأة المـسيحية عـن الإسـلام جـذرياً بكونهـا جسدت دعوة للناس باعتناقها من خلال تلاميذ المسيح في البدايات ورجال ديـن أسـسوا بعدئذ لبناء الكنيسة، التي عملت لمدة ثلاثة قرون ونيف في السر وبعيـداً عـن أي دولـة أو سلطة سياسية. وتحت الضرورات الظرفية لسرية الـدعوة آنـذاك تـشكلت هرميـة تراتبيـة لدعاتها ومرجعية دينية مركزية استهدفت حماية الدعوة من أي اختراق خارجي يـؤدي إلى القضاء عليها أو القبض على أتباعها والتنكيل بهـم. وبعـد أربعـة قـرون تقريبـاً أصـبحت المسيحية الدين الرسمي للإمبراطورية الرومانية في ذلك الزمان كما ذكرنا سابقاً، وكان من الطبيعي أن تحتفظ بهرميتها المركزية كسلطة دينية إلى جانـب الـسلطات الزمنيـة للأبـاطرة والملوك الأوربيين. وبالمقارنة مع تطور المسيحية ذاك، نشأ الإسلام كدعوة إلى ديـن جديـد تحت ظروف تاريخية مختلفة أدت منذ هجرة الرسول إلى المدينة، وتبنّي قبائلها هـذا الـدين، إلى تشكّل جماعة إسلامية تعيش في حيّز جغـرافي معـين تـدافع عنـه وتنطلـق منـه في نـشر معتقداتها. ومن هنا نشأ التحام عضوي بـين الـسلطة الدينيـة والزمنيـة تجـسَّد في شـخص

الرسول بدايةً، واستمر بعد وفاته في شخصيات الخلفاء على العموم ومؤسسة الخلافة على الخصوص، التي مثلت – كما يشير إلى ذلك عزيز العظمة – «مرجعية تامة، فكانت إشارة على النظام والانتظام بصفة عامة؛ وكانت عقدة النظام وحيِّز إنتاج الاستمرارية التاريخية والحضارية التي كان الخلفاء والسلاطين والدول مجرد لحظات عابرة في زمانيتها المستديمة؛ فكانت الخلافة هي المستمر، والسلطنة هي الطارئ».[119]

وبصرف النظر عن تداول الخلفاء على الحكم بالتوريث أو العزل أو القتل، بقي حكم الشريعة في الوعي الجمعي للمسلمين هو المستمر والثابت. إذن، مثَّلت مؤسسة الخلافة الإسلامية تلك المرجعية الدينية المركزية إلى جانب امتلاكها ناصية السلطة الزمنية؛ واقعياً حتى نهاية المرحلة الأولى من الحكم العباسي وبداية المرحلة الثانية زمن الخليفة المتوكل (847–861)؛ وشكلياً على الأرجح حتى سقوطه النهائي عام 1256. ولذا لم تظهر الحاجة أصلاً إلى استقلالية مرجعية أو سلطة دينية منفصلة مؤسساتياً عن السلطة الزمنية أو السياسية كما كانت الحال مع المسيحية في الغرب، ولكن هذه الخصوصية لم تلغِ وجود رجال دين مسلمين بتراتبية معرفية (فقهاء وعلماء دين كبار وقضاة، حيث وقف على رأسهم قاضي القضاة في دار الخلافة، مقابل رجال دين عاديين من شيوخ وأئمة جوامع وقرَّاء ومؤذنين إلى آخره) يقومون بنشر الدين والسهر على ممارسته والذود عنه. وبالرغم من عدم استقلالية السلطة الدينية عن الدولة، إلاَّ أنها اعتبرت هيئة قانونية يتبعها جهازٌ إداري شكَّل «بكل المعايير التاريخية والسوسيولوجية كنيسة دولة يترأسها قاضي القضاة، وينتمي إليها القضاة ونواب القضاة ومن يعينهم القضاة في الوظائف العبادية من إمامة وخطابة، وفي الوظائف الإدارية، كهيئات إدارة الأوقاف، وجباية ماليتها، والتصرف بأموال الأيتام والقُصَّر، والقيام على أملاك الأوقاف بالصيانة والخدمة، والإشراف على الهيئات التربوية المتعلقة بهذه المؤسسة؛ أي المدارس ودور الحديث، والنظر في أمور أوقافها وترتيباتها وتعيين مدرِّسيها ومعيديها، ثم الإشراف العام على حسن سير الأمور في المؤسسات العبادية الصوفية؛ أي الطرق والمباني العبادية والتربوية التابعة لها، كالخوانق والروابط، والمصادقة على انتخاب شيوخها». ومن هذه المعطيات التاريخية يمكن القول، إن الهيئة الدينية، التي كان كبار

أعضائها يعيَّنون من قبل الدولة، كانت تسيطر «على نظم التربية والعبادة والقانون تماماً كما سيطرت الكنيسة عليها في أوربا حتى انفصال الدولة عنها».[120]

في هذا الصدد، يرى شمس الدين الكيلاني أيضاً، ولو بتمايزات بسيطة عما وصلنا إليه من حيث الجوهر، أن «الدولة في التجربة السياسة الإسلامية هي مَن كانت لها اليد الطولى على المجال الديني، إذ حاولت السلطة السياسية فرض تبعية الهيئة الدينية لها. وحرمت الدين من أن يبني أي سلطة مركزية له، وجعلته ميداناً حراً للاختلاف والتنوع بين الطرق الصوفية والمذاهب والمدارس، إلى أن تَحقَّق نوع من التسوية والتفاهم على احترام حرية العلماء واجتهاداتهم وحرية زواياهم ومساجدهم في مقابل ابتعاد العلماء عن التدخل المباشر في شؤون الحاكم والحكم، من دون أن يمنعهم ذلك من ممارسة حقهم في إدانة الظالم والجور (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر). ثم نجحت الدولة في إعادة بناء هيئة دينية مرتبطة بها تطمئن لولائها وتستخدمها في الوظيفة التي لا يمكن للدولة أن تقوم من دونها، وهي تكوين إطارات السلطة التشريعية والقضائية». ويستطرد الكيلاني قائلاً بأنه «لا يمكن إغفال واقعة استقلالية المؤسستين الدينية والسياسية في الإسلام، وإن كان هذا لم يمنع السلطة من محاولة إخضاع المؤسسة الدينية الصاعدة تارة بالحسنى، وطوراً بالقوة، فبعد المرحلة النبوية الراشدية انفصلت المؤسسة السياسية عن المؤسسة الدينية تدريجياً، حتى اكتمل ذلك الانفصال بين الخلافة والسلطة، مع ظهور الأمراء والسلاطين، واستتباب ترتيبات ذات أبعاد طبقية، إذ استأثر بالسلطة أرباب السيف (الترك)، وظلت المناصب الدينية، وبعض المناصب الإدارية في يد أرباب الأقلام. وقد فشل الأمويون ومن بعدهم العباسيون في إبقاء المؤسسة السياسية مهيمنة على الدين، وظهرت فئة من الفقهاء، والمحدِّثين، التي استطاعت، في النهاية، أن تنتزع "المرجعية الدينية" من الدولة، على الرغم من استمرار النزاع، وعدم اعتراف أي من الطرفين للآخر بذلك نهائياً [...] وفي ما بعد انتظم نوع من التعايش بين المؤسستين على قاعدة نوع من الاستقلالية لكل منهما في مجاله الخاص، وقد تعزّزت تلك الحال مع الأيام، ولا سيما بعد ظهور السلاطين البويهيين ثم السلاجقة وإمساكهم بالسلطة فعلياً».[121]

وبالرغم من التشابه بين دور الكنيسة في المسيحية مع دور السلطة الدينية في الإسـلام متمثلة في دار القضاء وأمور الأوقاف وهيئات التعليم وإصدار الفتاوى إلى آخره، فإنه من الإنصاف العلمي أيضاً ذكر خصوصيتين أساسيتين للمرجعية الدينية الصرفة في الإسـلام بالمقارنة مع المسيحية: الخصوصية الأولى، تكمـن بانـضواء تلـك المرجعيـة تحـت سـلطة الخلافة (وطبعاً باستثناء المرجعيات الدينية المذهبية المعارضة) بالمقارنة مع سلطة الكنيـسة، التي احتفظت دوماً باستقلالية نسبية بصرف النظر عن درجة تماهيها مع السلطة الزمنية أو عدمه في المسار التاريخي؛ والخصوصية الثانية للسلطة الدينيـة الإسـلامية، تتمظهـر بعـدم وجود هرمية تراتبية لأعضائها ذات طبيعة مؤسساتية صارمة، بحيث يخضع رجـل الـدين لزوماً إلى تفسير وتأويل الشريعة كما يفتـي بهـا الخليفـة أو هيئـة الفقهـاء والقـضاة المعينـة والمقربة منه كما هي الحال في المسيحية. ولكن هذه الخـصوصيات لا تـدعم نفـي أو إنكـار وجود مرجعية وسلطة دينية في الإسلام، كما تـدَّعي أغلبيـة الإسـلاميين و رجـال الـدين التقليديين، ويُعدّ هذا الادعاء «من باب الكلام القائم على التمني على واقع التـاريخ بـدلاً من قراءته ... فالإسلام دين كغيره، لا يقوم دون مؤسسة دينية، لأن انعدام هـذه المؤسـسة خروج عن الطبائع الاجتماعية للدين».[122] والدليل التاريخي لهذا الاستنتاج البديهي يكمـن في حقيقة أن الإسلام كدين لم يكن باستطاعته أن يقوم أصلاً ويتمكن من الانتشار في شرق الأرض ومغاربها إلاّ من خلال الدعوة إليه من قبل الرسول بداهة وبمساعدة أصـحابه في مرحلة صدر الإسلام، ومن ثم قيام رجال دين معتمدين لدى مؤسسة الخلافة (القـرَّاء في البدايات، ومن ثم علماء دين وشيوخ وأئمة جوامع إلى آخره) بنشر الدعوة بعـد تـدريبهم على إنجاز هذه المهمة، حيث رافقوا جيوش الفتوحـات، وأصـبحوا جـزءاً لا يتجـزأ مـن مكونات السلطنة أو الولاية الجديدة في البلدان المفتوحة.

ومن المفارقات المنطقية، التي تنتج مـن أطروحـة إسـلاميين معـاصرين في إنكـارهم وجود سلطة مرجعية تفصل في أمور الدين في الإسـلام، تكمـن في إصرارهـم في الوقـت نفسه «على ضرورة الاحتكام إلى هذه السلطة وأخذ معنى الدين والعقيدة عنها وحـدها»، كما أشار إلى ذلك نصر حامد أبو زيد.[123]

ثانياً، إن ادعاء معظم الإسلاميين بأن المسيحية تختلف عن الإسلام بوجـود مرجعيـة عالمية مركزية لديها، ويستشهدون بالمذهب الكاثوليكي الـذي يعتـبر الفاتيكـان حاضرتـه المركزية والبابا الأب الروحي والفقهي لجميع الكاثوليك في العالم، يعـد انتقـائيَّ الطـابع، حيث يتجاهل حقيقة أن أتباع المـذهب الكـاثوليكي، بـالرغم مـن أنهـم يـشكلون أغلبيـة المـسيحيين في العـالم، لا يمثلـون المـسيحية كلهـا، إنـما هنـاك الكنـائس الكبـيرة المستقلة كالأرثوذكسية والبروتـستانتية (هـذه الأخـيرة تـرفض بـدورها كالإسـلام مفهـوم نظـام الكهنوت الهرمي والشامل)،[124] إلى جانب كنائس أخرى صغيرة يشكل عددها حوالي 150 كنيسة (لا يتيح المقام هنا ذكرها)[125] انشقت تاريخياً عن الكنائس المسيحية وتـضم الملايـين من التابعين، وكل هذه الكنائس المذكورة لا تعترف بمرجعية دينية مركزية إلاَّ بمرجعياتهـا الخاصة بها. من هنا، لا يشكل الإسلام حالة فريـدة مـن ناحيـة فقـدان مرجعيـة مركزيـة واحدة، كما يدعي أغلبية الـدعاة الإسـلاميين. أمـا في عـصرنا فيوجـد في كـل بلـد عـربي مرجعيات إسلامية قُطرية مركزية، ولو أنها غير مُلزمة رسمياً للمؤمنين، ولكنها ذات هيبة مُعتبرة وتأثير كبير على سلوك الناس ومقاضاتهم في إطار القوانين السائدة لا تقل عن هيبة المرجعيات المركزية للكنائس المسيحية، إن لم نرجِّح أنها أكبر تأثيراً كما تدل الحياة اليومية في العالم العربي–الإسلامي، نذكر منها: المفتي العام للبلد مع دار الإفتـاء (عـلاوة عـلى ذلـك يوجد في مصر مجمع البحوث الإسلامية كأعلى سلطة دينية في الأزهـر والمعتمـد مـن قبـل الدولة)، ووزارة أوقاف رسمية تشارك في الحكم من خلال ممثلها في الحكومة، ولو أن هذه المشاركة اسمية ولكنها مُعتبرة عند اتخاذ قرارات تخص قضايا دينية، وكليـات للـشريعة في الجامعات ومؤسسات التعليم الديني المتعددة الرسمية والخاصة، وجوامع منتـشرة في كـل مكان لا تعد ولا تحصى، وما شابه ذلك من منظمات وجمعيات دينيـة مختلفـة، عـلاوة عـلى العديد من القنوات الفضائية الدينية والعقائدية المتخصصة (بلغت نسبتها حوالي 8 في المائة من مجموع مجمل الفضائيات العربية الرسمية والخاصة)،[126] والبرامج الدعويـة الإسـلامية في معظم الفضائيات العربية ونشاطات الدعاة الإسلاميين فيها الذين أصبح بعـضهم مـن طـراز: يوسـف القرضـاوي، ومحمـد سـعيد رمـضان البـوطي، وعمـرو خالـد، نجومـاً تلفزيونيين.

ثالثاً، أما حجة عدم مشاركة رجال الدين المسلمين مشاركة فعالة في الحكم، كما كانت الحال في الغرب الأوربي، فيمكن الرد على ذلك على مستوى الماضي والحاضر: فعلى مستوى الماضي قامت الخلافة الإسلامية، بدءاً بالخلافة الراشدية ومروراً بالخلافة الأموية حتى الخلافة العثمانية، أصلاً على أساس ديني، وبررت «فتوحاتها» باسم نشر الإسلام، وحكمها السياسي باسم حفظ الدين وصيانة تطبيق الشريعة، واعتمدت دوماً في تخريج وتنفيذ سياساتها الداخلية والخارجية على تسويغ من رجال دين وفقهاء معتمدين لديها، كما كانت الحال -من حيث الجوهر- لدى الملَكيات المطلقة الأوربية التي حكمت باسم الحق الإلهي الممنوح لها من قبل البابا والإكليروس المسيحي. علاوة على ذلك، يُعدّ توظيف الدين في خدمة رجال السياسة وتوظيف السياسة في خدمة رجال الدين، الذي تحاول العلمانية أن تتجاوزه، ظاهرة عالمية، ولم نلاحظ نشأتها ووجودها في تاريخ الغرب المسيحي فقط، إنما أيضاً في تاريخ كثير من شعوب الأرض ودياناته، وخاصَّة في تاريخ العالم الإسلامي منذ بداية تكوينه إلى يومنا هذا (انظر الفصل الأول والفصل الرابع). في هذا السياق ينبّه عزيز العظمة إلى أن الفكر الإسلامي، بشقيه الفقهي والسياسي، يُظهر تشابهاً مع الفكر المسيحي الذي كان سائداً في أوربا حتى عصر التنوير، ولم يقتصر هذا التشابه على المعاملات والعبادات والسياسات، إنما تعداه إلى «الآليات الذهنية المنطقية وشبه المنطقية التي استخدمت في الفقه المسيحي الغربي... كالنسخ والقياس وإيلاء سلطة التفسير إلى الشارع، ثم إلى العقيدة والأعراف. كل ذلك يشير حكماً إلى أصول مشتركة رومانية شرقية، إضافة إلى اجتماع الدينين في إطار الديانة التوحيدية النبوية، وما تستجلبه من مفاهيم إلى السلطة والمرجعية والنص».[127]

إذن، لم يكن الدين الإسلامي فكراً وممارسة، وخاصة في علاقته مع الدولة بعيداً كل البعد عن المسيحية الأوربية، كما يحاول الإسلاميون المعاصرون والمناهضون للعلمانية تصويره. هذا قديماً، أما في العصر الحديث فمازالت دساتير جميع البلدان العربية، باستثناء لبنان، تعتبر أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الأساسي أو أحد المصادر الأساسية في تشريع القوانين، كما سبق وذكرنا ذلك، وهذا بالذات ما كان سائداً في الغرب المسيحي

حتى نهاية القرن التاسع عشر تقريباً؛ أي أننا مازلنا نعيش تحت وطأة النفوذ الكبير الذي يمارسه رجال الدين المسلمون على سياسة الدولة، ولو أنهم لا يشاركون بشكل مباشر في رسم تفاصيلها اليومية. هذا إلى جانب الدور الكبير من طرف حركات إسلامية، سواء أكانت أحزاباً أم جماعات، في التدخل بسياسة الدولة من داخل البرلمانات أو من خارجها (من طريق أساليب الاحتجاج المختلفة أو القضاء أو الإعلام) للتأثير في قراراتها السياسية.

أما بالنسبة إلى الحجة الثالثة (ج) لمعظم الإسلاميين بعدم وجود رجال دين (كهنوت) في الإسلام يعادون حرية الفكر ويضطهدون العلم والعلماء كما كانت الحال في الغرب المسيحي، فيمكن القول –ابتداءً– بأن رجال الكنيسة في الغرب لم يقفوا هكذا بإطلاق ضد العلم والعلماء خلال جميع الحقب التاريخية منذ تبنّي الإمبراطورية الرومانية والملكيات الأوربية التي نشأت على أنقاضها، الدينَ المسيحي كدين للدولة، وذلك بالرغم من الأمثلة التي يأتي التاريخ الأوربي على ذكرها واشتداد وطأتها، وخاصة في ذروة القرون الوسطى، كما أوردنا ذلك بأنفسنا سابقاً، بل يمكن التأكيد من خلال القراءة الموضوعية للتاريخ الأوربي «أن الكنيسة لم تكن على صورة منهجية ولا كانت، بالضرورة، عائقاً في وجه البحث العلمي»،[128] وأن جملةً من رجال الكنيسة كانت لهم الأسبقية في ممارسة البحث العلمي (فعالم الفلك البولوني كوبرنيكوس كان قسّاً، ولا يُنكر دور طائفة اليسوعيين الريادية في مجال العلوم التجريبية والرياضية).[129] كما أن الادعاء بأن رجال الدين المسلمين لم يعادوا حرية الفكر والرأي الآخر ويضطهدوا العلماء، هكذا بإطلاق، يُعدُّ باطلاً أيضاً، لأن الأدلة في التاريخ العربي–الإسلامي قديماً وحديثاً تدحضه بامتياز.

ففي العصر القديم، بدءاً بعصر الخلفاء الراشدين، وتخصيصاً في عهد الخليفة الثالث عثمان مروراً بعصور الخلافات الإسلامية المتعاقبة حتى نهاية الخلافة العثمانية، اندلعت حروب طائفية دموية أدت إلى مقتل عدد عظيم من الناس كما هو معروف للمطلعين على تاريخ هذه الحقب التاريخية المذكورة. ففي حرب الخلافة الأولى، «التي تتالت فصولها في

وقعتين رئيسيتين [الجمل وصفين] دارتا في عـام سـتة وثلاثـين للهجـرة بـين عـلي بـن أبي طالب، ابن عم الرسول وخَتَنه، من جهة أولى، وبين عائشة بنت أبي بكر، زوجة الرسـول، ومعاوية بن أبي سفيان من جهة ثانية [...]، خلَّف الاقتتال عشرة آلاف قتيـل في أولاهمـا، وسبعين ألف قتيل في ثانيتهما. وبصرف النظر عما قد يكون في هذه الأرقام من مبالغة، فـإن مثل هذا العدد الهائل من القتلى– بمن فيهم المئات مـن صـحابة الرسـول–كـان لا بـد أن يخلّف أحقاداً وضغائنَ مؤرثة، ولاسيما في مجتمع ذي بنية قبلية ترفع الثأر إلى مرتبة القانون. وقد أعقبت هاتين الوقعتين، بعد خمس وعشرين سنة، مجزرة أقل حجماً بكثير، ولكـن ذات بعد مأساوي أكبر بكثير أيضاً، تمثلت في وقعة كربلاء، التي تمخضت في عام واحد وسـتين للهجرة عن مقتل الحسين، حفيد الرسول، واثنين وسبعين من أهل بيتـه وأصـحابه. وقـد قُتل مع الحسين اثنان من أولاده، وخمسة من إخوته، وثلاثة من أولاد أخيه الحسن، وسـتة من أولاد عمه عقيل، وكذلك أخوه مـن الرضـاعة. وقـد احتُـزَّت رؤوس القـتلى الثلاثـة والسبعين جميعاً، وحُملت إلى يزيد بن معاوية في دمـشق بعـد أن طِيـف بهـا في الكوفـة».[130] واستمر التنكيل بشيعة علي بن أبي طالب، الذي كان يُلعن على منابر المساجد طيلة الحكـم الأموي. وبالرغم من أن الصراع بين السُّنة والشيعة هدأ نـسبياً في العهـد العبـاسي الأول، ولاسيما في عهد الخليفة المأمون، الذي وادع الإمام الشيعي الثامن (عـلي الرضـا)، إلا أنـه تفاقم مرة أخرى منذ عهد الخليفة المتوكل، «الذي أمر بهدم قبر الحسين ومنـع النـاس مـن زيارته»، وأخذ «طابعاً منتظماً تمثل في اعتقال الإمامين العاشر والحادي عشر، عـلي الهـادي النقي، وحسن الزكي العسكري، وتـصفيتهما في معـتقلهما بالـسم عـلى مـا تفيـد المـصادر الشيعية على الأقل. وهذا القمع المتواصل هو عملياً ما اضطر الشيعة إلى "تغييـب" الإمـام الثاني عشر محمد الهادي حتى لا تطاله يد التصفية الجسدية».[131]

وإلى جانب هذا الاقتتال الطائفي والسياسي بين المسلمين الأوائل، يمكـن التـذكير أيضاً ببعض الأمثلة التي لم تقف عند مصادرة الرأي الآخر بتحريض من رجـال الـدين المعتمدين لدى الخلفاء الأمويين والعباسين، وذلك من خلال توجيه الاتهـام إلى رجـال دين أو فكر أو أدب بالزندقة والارتداد عن الإسلام إلى آخره من اتهامات، إنـما امتـدت

غالباً إلى الملاحقة والسجن والتعـذيب الجـسدي، وانتهـت في أغلـب الأحيـان بالقتـل والتمثيل الجسدي. ففي ظل الخلافة الأموية تمَّ إعدام المفكر، الجعد بـن درهـم في عـام 724 بأمر من الخليفة الأموي هشام بن عبدالملك، وذلك لقولـه بالقـدر وخلـق القـرآن وبأن كلام الله لا يشبه كلام الناس، حيث اتُّهم بالزندقة. وقـد قـام والي العـراق، خالـد القسري بذبحه بيده بعد توجيه التهمة إليه مـن عـلى منـبر الجـامع. وبـأمر مـن الخليفـة الأموي نفسه، قُبض على المفكر غيلان الدمشقي، أحـد زعـماء الإرجـاء والقائـل أيـضاً بالقَدَرية؛ لمعارضته حكم الأمويين وقوله بحرية الإنسان في اختيار أفعاله، وبعد مناظرة قصيرة أدارها معه الإمام الأوزاعي لتكون ذريعـةً إلى الحكـم بقتلـه، حيـث تـمَّ ذلـك، فصُلب على باب دمشق وقطعت يداه ورجلاه، ومن ثم قطـع لـسانه بعـد اسـتمراره في مخاطبة الناس إلى أن مات.[132]

وخلال حكم العباسيين قُتل ابن المقفع، بأمر من الخليفة المنصور، وذلك بعـد اتهامـه بمحاولة تقليد القرآن، ونفَّذ الحكم فيه واليه على البصرة سفيان بن معاويـة، وذلـك عـام 759 (بعد إحضاره، قيَّده سفيان بن معاوية، وأخذ يقطعه عـضواً فعـضواً، ويرمـي بـه في التنور). وفي عهد الخليفة المهدي (775-785) أقيمت محاكم الزنادقة التي قتلت وحرقت أعداداً كبيرة من المفكرين والشعراء أمثال: الشاعر بشار بـن بـرد، الـذي قُتـل عـام 784، وصلاح بن عبدالقدوس، الذي أمر الخليفة المهدي-بعض المصادر تقول- الرشيد بضرب عنقه فقُتل وصُلب على الجسر عام 783، والشاعر حماد عجرد، الذي قتل من قبل محمد بن سليمان أمير البصرة بتهمة الزندقة، وقتل المتصوف الكبير، الحسين بن منصور الحلاج بعـد أن حوكم في بغداد أيام الخليفة المقتدر بتهمة المروق من الدين، وبعد إخراجه من سجنه تم جلده ومن ثم قطعت يداه ورجلاه وصلب وقطع رأسه، وأخيراً أحرقت جثته، وذلـك في عام 922؛ وفي عهد صلاح الدين الأيـوبي (المعـروف عنـه بالتـسامح حتـى مـع الأعـداء الفرنجة)، وبأمر منه قتل شهاب الدين عمر السهروردي، الفيلسوف الإشراقي المعروف، في قلعة حلب عام 1191، بعد محاكمته من قبل رجال ديـن، حيـث حكـم عليـه بالإعـدام بتهمة الإلحاد والزندقة.[133]

وفي مجال التحريض على استخدام العنف ضد أصحاب المذاهب الأخرى، نستشهد أولاً بشخصية مرموقة من فقهاء السلف القدماء، وهو الإمام الغزالي (1058- 1111)، الذي طالب في سياق نقده للقراءتين الجبرية والقدرية بضرب ممثليهم وتمزيق «ثيابهم وعمائمهم» وخدش «وجوههم» ونتف «أشعارهم وشواربهم ولحاهم» وتقديم الاعتذار عن «سائر أفعالهم القبيحة الصادرة عنهم».[134] وفي المنحى نفسه، يكتب الإسلامي المعاصر الشيخ الدكتور سفر بن عبدالرحمن الحوالي عن ظاهرة الزندقة في البلاد الإسلامية مفتخراً بملاحقة وقتل هؤلاء: «فحين تقرأ في أي كتاب من كتب التاريخ، فإنك تجد أن أعظم أعمال المهدي قتله للزنادقة، فكان يتتبعهم ويتصيدهم تصيداً، ويسلط عليهم العلماء والثقات من الناس يتتبعون كلامهم وآراءهم، فمن وجدوه قبضوا عليه، ومن وجدوا عنده شيئاً من كتب الإلحاد وأثبت عليه هذا الإلحاد فإنه يُقتل فوراً، فقتل منهم المهدي جمعاً كبيراً»، ويضيف: «وكان ممن اشتهر بالزندقة وقتل عليها كثير من الكتاب والشعراء والوزراء، ومنهم البرامكة الذين كانوا وزراء لهارون الرشيد»، ويوجز أخيراً في مقاله: «وقد قُتل كثير من الناس بتهمة الزندقة حتى قيل: إنهم بلغوا الآلاف، ثم انتشر هذا المصطلح وأصبح يطلق على كل من انحرف عن الدين وأظهر الطعن في آيات الله أو الاستهزاء بدين الله بأي شكل من الأشكال».[135]

ولم تتوقف حملة الدولة الإسلامية العتيدة في كل مراحل تطورها التاريخي عن ملاحقة المفكرين المتهمين عادة بالزندقة أو الخروج عن الإسلام، إنما تعدتها إلى ملاحقة الذين «لم ينفضح» أمرهم ولم يتعرضوا للقتل، أمثال المعتزلة الكبار الأوائل: كأبي الهذيل العلاف (ت 849)، وإبراهيم النظام (777-845)، والجاحظ (ت 868)، أيام حكم الخليفة المتوكل (847-861) الذي أعلن سخطه على المعتزلة ونكّل بهم. ولم ينجُ من الملاحقة أيضاً فقهاء سلفيون كبار، من أمثال: الإمام مالك بن أنس (ت 795)، الذي ضُرب أيام الخليفة المنصور «بالسياط لرأيه السياسي القائل بأن البيعة لا تحل بالإكراه»،[136] والإمام أحمد بن حنبل (ت 855) الذي اعتقل مع نفر من كبار الفقهاء من قبل إسحاق بن إبراهيم صاحب شرطة الخليفة المأمون، الذي اعتمد المذهب المعتزلي كمذهب رسمي

للدولة، حيث «عُذِّب وخلعت يده وسجن»، ولكنه لم يقر بخلق القرآن،[137] وشيخ الإسلام ابن تيمية حيث سجن لمدة 6 سنوات لاتهامه بالابتداع من قبل السلطة، حيث توفي إثر ذلك في السجن،[138] والإمام الغزالي الذي كَفَّر من جانبه الفكر المعتزلي وغيره كما ذكرنا ذلك سابقاً، حيث حرقت كتبه على يد سلطان المرابطين، علي بن يوسف بن تاشفين.[139] هذا إلى جانب الشاعر والحكيم أبي العلاء المعري (973–1057)، الذي اتُّهم لمواقفه في تمجيد العقل بالزندقة، ولم ينجُ الفلاسفة الكبار– كابن عربي (ت 1240)، وابن رشد (1126–1198) الذي كان بداية مقرباً من القصر لمعلوماته الطبية، إلا أنه أُبعد لاحقاً من قبل الخليفة أبي يوسف المنصور، ومُنع من تدريس الفلسفة، وأحرقت كتبه وذلك بطلب من الفقهاء–[140] من توجيه التهم إليهم لاحقاً بالخروج عن الإسلام، حيث مُنعت كتبهم أو أحرقت. ومن مجريات هذا التاريخ الإسلامي، يستخلص هادي العلوي، «بأن شهداء الفكر السياسي في الشرق [الإسلامي] أكثر منهم في الغرب [المسيحي]».[141]

أما في العصر الحديث، فالأمثلة عن مصادرات الرأي في جميع البلدان العربية الإسلامية، بتحريض من مجموعات إسلامية غير رسمية أو أحزاب إسلامية أو عن طريق إصدار فتاوى من رجال دين أو مؤسسات دينية معتمدة لدى الدولة،[142] غنيةٌ عن البيان، ولا تخلو الصحف اليومية تقريباً من ذكرها، ونكتفي هنا بالتذكير ببعضها (أحكام بالإعدام، واغتيال ومصادرة كتب لرجال دين متنورين وعلماء ومفكرين وروائيين، ومنع عرض أفلام أو مسرحيات، واقتحام أوحرق أو تفجير دور عبادة لطوائف غير إسلامية إلى آخره).

ففي السودان، تمّ إعدام المفكر الإسلامي الليبرالي، محمود محمد طه[143] شنقاً في 18 كانون الثاني/ يناير 1985، وذلك بعد توجيه الاتهام إليه من قبل المحكمة الشرعية بالخروج عن الدين الحنيف أيام حكم جعفر النميري. وفي عام 2006، رفَعتْ «الرابطة الشرعية للعلماء والدعاة بالسودان» بقيادة الشيخ الأمين الحاج محمد عريضة إلى رئيس الجمهورية في السودان، عمر البشير تطالبه بتطبيق حدّ الردة على حسن الترابي (أستاذ جامعي مختص

بالقانون والشريعة الإسلامية، وسياسي يتزعم جماعة إسلامية كما هو معـروف) إن لم يتـب عما قال. وتدور التهمة الموجهة إليه حول اجتهادات شخصية في تفسير آيات قرآنية تتعلـق بعدة قضايا،[144] لا يهمنا الحديث هنا عن صحتها أو خطئها لخروج ذلك عن نطاق بحثنا.

وفي مصر، قُتل الكاتب فـرج فـودة،[145] وذلـك بتحـريض مـن رجـال ديـن، حيـث أصدروا فتوى بخروجه عن ملة المسلمين. وحاول متطرف إسلامي بتكليف مـن تنظيمـه قتل الروائي المصري المعروف نجيب محفوظ بطعنة سكين في عنقـه، وذلـك في 14 تـشرين الأول/ أكتوبر 1994، إلا أن محاولته باءت بالفـشل.[146] عـلاوة عـلى ذلـك، صـدر حكـم قضائي بتكفير الأستاذ الجامعي نصر حامد أبو زيد وتفريقه عن زوجته، مما جعله يفـر مـن مصر ويلجأ إلى هولندا، حيث عمل هناك في إحدى جامعاتها إلى أن وافتـه المنيـة في تمـوز/ يوليو 2010. وطالعتنا الصحف بخبر تهديد الباحث المعروف في الشؤون الإسلامية، سيد القمني بالقتل إذا لم يتوقف عن الكتابة ويعلن توبته، ونُقل وقتها بأنه رضخ لذلك حفاظـاً على حياته وحياة أفراد أسرته،[147] وأيضاً بخبر صدور حكم قضائي أعلنته محكمـة جنـوب القاهرة ضد الشاعر المعروف، أحمد عبد المعطي حجازي يغرمه بدفع مبلغ قـدره 20 ألـف جنيه، وذلك بناءً على دعوى رفعها ضده الداعية الإسلامي يوسف البدري بتهمـة الـسب والقذف، والمعروف عن هذا الداعية الإسلامي اشتهاره «برفع دعاوى الحسبة ضد مثقفين كتبوا حول قضايا التطرف الديني»،[148] ونجاحه «في إصدار أحكـام قـضائية ضـد مثقفـين معروفين أمثال: الناقد جابر عـصفور، والـشاعر أحمـد عبـد المعطـي حجـازي، والـشاعر حلمي سالم، والروائي جمال الغيطاني، وإدانتهم في دفع غرامات مالية لصالحه، وذلك مـن خلال توجيه تهم لهم تتعلق بأمور قابلة للاجتهاد الديني».[149]

أما عن مصادرة كتب لكل من رجـال ديـن متنـورين وعلـماء ومفكـرين وروائيـين، ومنعها من التداول، أو منع أفلام سينمائية من العرض بتحريض من رجال دين معتمـدين (كمجمع البحوث الإسلامية في مصر وهو أعلى سلطة بالأزهر) فحدِّث ولا حرج. نـذكر هنا على سبيل المثال، بعض ما هو معروف قـديماً أو مـا اطلعنـا عليـه حـديثاً مـن وسـائل

الإعلام بخصوص الرقابة في بعض البلدان العربية. ففي مصر تمَّ قديماً مصادرة ومنع نشر كتاب **في الشعر الجاهلي** لطه حسين، وكتاب **فقه اللغة العربية** للويس عوض، ورواية **أولاد حارتنا** لنجيب محفوظ. وفي مجال السينما والمسرح، يمكن ذكر منع عرض فيلم «الرسالة» للمخرج مصطفى العقَّاد، ومسرحية «ثأر الله» للكاتب عبدالرحمن الشرقاوي.[150] وحديثاً نذكر مصادرة كتابين لنصر حامد أبو زيد:[151] الأول، **نقد الخطاب الديني**؛ والثاني **الخطاب والتأويل**، وكتاب لوليد طوغان: **مُدَّعو النبوة في التاريخ**، ورواية الأديب السوري حيدر حيدر: **وليمة لأعشاب البحر**، وكتاب للشاعر أحمد الشهاوي: **الوصايا في عشق النساء**.[152] كما تمت مصادرة كتب لمؤلفين آخرين كـ: نوال السعداوي، وجمال البنّا، وأحمد صبحي منصور،[153] أو كتب لمؤلفين أجانب، ككتاب للمستشرق الفرنسي ماكسيم رودنسون بعنوان: **حياة محمد**.[154] ولم ينجُ أخيراً من الرقابة الدينية على الفكر أحد كبار الباحثين في الفكر الإسلامي، وهو الدكتور محمد عمارة، الذي يتربع بنفسه على كرسي من كراسي مجمع البحوث الإسلامية في الأزهر، حيث أصدرت الأمانة العامة لمشيخة الأزهر -بناءً على تعليمات من الشيخ محمد طنطاوي- قراراً بسحب أحد كتبه (بعنوان **تقرير علمي**)، ومنعه «من التداول في الأسواق؛ وذلك لوصفه الكتاب المقدس بأنه "مُحرَّف" والمسيحيين بأنهم "مشركون بالله"، وهذا مايؤدي إلى إساءة لمشاعرهم». وكان أن سبق ذلك احتجاجات صدرت من أطراف قبطية ضد الكتاب بتهمة ازدراء دين معين.[155]

وفي السودان، طالعَنَا مجدداً خبرٌ عن حظر رواية بعنوان **"الجنقو: مسامير الأرض"** للكاتب السوداني عبدالعزيز بركة ساكن، من طرف «المجلس الاتحادي للمصنفات الفنية والأدبية»، الذي استند في حظره إلى أحكام المادة 15 من قانون المصنفات، التي تخصُّ الإخلال بالقيم الدينية أو الآداب العامة. وقوبل حظر الرواية عقب فوزها بجائزة الطيب صالح في تشرين الأول/ أكتوبر 2010 برفض واسع لدى دوائر ثقافية عدة، منها «اتحاد الكتّاب السودانيين» و«نادي القصة»، وتضامنت مع الكاتب مواقع إلكترونية ثقافية سودانية وعربية عديدة.[156]

وفي الأردن، نقرأ بين الحين والآخر عن منع كتب، حيث يُقـدَّم كتَّابُهـا وناشروهـا إلى المحكمة بتهمة «هتك المقدسات والإساءة إلى الإسلام»؛[157] فمثلاً قضت محكمة بداية عمان «بتغريم كاتب سوداني ودار نشر أردنية مبلغ عشرة آلاف دينار أردني لكل منهما، لمخالفتهما المادة 38 من قانون المطبوعات والنشر»، بعد تثبيت تهمة «إثارة النعرات الطائفية والإساءة إلى الديانات»، وذلك لأن الكتاب **"رسائل الشيخ النيّل... مراجعات في الفكر الإسلامي"** تناول «مجموعة أحاديث نبوية وردت في صحيح مسلم وبخاري، ادعى مؤلف الكتاب أنها لا يمكن أن تنسب إلى النبي ﷺ وأم المؤمنين عائشة».[158]

وفي الجزائر، تمَّت إقالة الروائي الجزائري، أمين الزاوي من إدارة المكتبة الوطنية الجزائرية تذرعاً بمحاضرة ألقاها الشاعر أدونيس، حيث وصفتها وزيرة الثقافة الجزائرية بـ«الانزلاق الخطير»، وصدر بيان من طرف جمعية العلماء المسلمين برئاسة الشيخ عبدالرحمن شيبان بهذا الخصوص، اتصف بلهجة تكفيرية حادة تجاه أدونيس، حيث وصف كلامه بأنه «أباطيل الشيطان» و«أراجيف وقحة»، ويحكم عليه بالإباحية والإلحاد.[159]

وفي الكويت تم منع أكثر من 100 كتاب في معرض الكويت للكتاب في دورته الثالثة والثلاثين (2008) بذريعة أنها «تتضمن إساءة للذات الإلهية» أو «تثير الفتنة الطائفية»، كما عبَّر عن ذلك وزير الإعلام الكويتي، الشيخ صباح الخالد الصباح.[160] وكذلك إدانة محكمة الاستئناف الكويتية الدكتور أحمد البغدادي، الأستاذ بجامعة الكويت، بتهمة «تحقير مبادئ الدين» على خلفية قيامه بنشر مقال في صحيفة **السياسة** الكويتية تحت عنوان «أما لهذا التخلف من نهاية؟»، اعتبرها بعضهم، من بينها هيئة المحكمة، تحتوي على آراء وأفكار تميل إلى تحقير الدين والاستهزاء به. وكل ما فعله الدكتور البغدادي، أنه هاجم وزارة التربية والتعليم لاقتراحها إلغاء دروس الموسيقى، وإحلال دروس تجويد القرآن محلها.[161] وفي البرلمان الكويتي (مجلس الأمة) تقدمت مجموعة من النواب السلفيين بالتماس لدى أمير البلاد مطالبة إياه «بإلغاء تدريس الفلسفة من المقررات التعليمية

الكويتية، خشيةً على الإسلام وعلى عقول النشء».[162] وفي منتصف كانون الأول/ ديسمبر من عام 2009 مُنع نصر حامد أبو زيد من دخول الكويت، بناءً على دعوة تلقاها من منتدى «تنوير»، لإلقاء محاضرتين، وذلك بدعوى «عدم توفير الحماية اللازمة له بعد إهدار بعض الجماعات الإسلامية لدمه».[163]

وفي المملكة العربية السعودية، أصدرت المحكمة الجزائية في العاصمة (الرياض) حكماً على أستاذ اللسانيات في جامعة الملك سعود، الدكتور حمزة المزيني، على دعوة حسبة قدمها ضده عبدالله بن صالح البراك، الأستاذ المشارك في قسم الثقافة الإسلامية، وقد تضمن الحكم المنع من ممارسة الكتابة، والسجن أربعة أشهر، والجلد 200 جلدة (تم إيقاف هذا الحكم بعد تدخل ولي العهد آنذاك والملك حالياً عبدالله بن عبدالعزيز).[164]

وغالباً ما يستند رجال الدين، المسؤولون عن فتاوى وقرارات منع كتب بعينها وتجريم أصحابها، إلى أن الأفكار الواردة فيها تعارض قيم المجتمع الدينية أو تدعو إلى الإلحاد أو الإباحية أو تخالف ما هو معلوم من الدين أكان ذلك رسمياً أم شعبياً، وكأن ما هو «معلوم لديهم» يُعدّ حقيقة مطلقة لا ريب فيها. وإن أخذنا بذلك فلا يوجد أي ضرورة للقيام بأي بحث علمي وأن نكتفي بما كتبه «السلف الصالح». وكمثال عن تلك الفتاوى، يمكن الاستشهاد بما جاء في القرار الصادر عن مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر بخصوص منع ومصادرة كتاب **الخطاب والتأويل** للدكتور نصر حامد أبو زيد، بأن هذا الأخير «طعن في ثابتين من ثوابت العقيدة الإسلامية، وهما التوحيد وحفظ القرآن الكريم، الأمر الذي يمنع تداوله لطعنه في صحيح العقيدة الإسلامية». وأكد عضو المجمع، الدكتور عبدالمعطي بيومي، أن الأزهر «لا يصادر حرية الفكر والإبداع، وإنما يحمي ثوابت المجتمع من أي انحرافات فكرية تهدد عقيدة المجتمع وثقافته». وقال بيومي لصحيفة **الحياة**: «مصر لا تختلف عن دول العالم التي تعمل على حماية ثقافتها في إطار يحدده الدستور الذي ينص على أن الشريعة الإسلامية أحد مصادره الأساسية». وطالب السلطات بـ«تنفيذ كل التوصيات التي يصدرها المجمع في شأن مصادرة الكتب التي فيها انحرافات

فكرية، وذلك حماية لشبابنا من الأفكار الدخيلة». وشدد على ضرورة استمرار «تمتع بعض أعضاء المجمع بالضبطية القضائية التي تمكنهم من مصادرة أو ملاحقة أي كتب يرى فيها المجمع تهديداً لثقافته وعقيدته».[165]

علاوة على الدواعي المذكورة في ممارسة الرقابة الدينية على الكتب والمنشورات بشكل عام لمنع الرأي الآخر، ينصبُّ كثير من التهم في بوتقة «ازدراء» أو «تسفيه» الدين، خاصة لمعرفة أن القوانين في الدول العربية تعاقب على هذه التهمة ويمكن بسهولة نسبياً كسب دعاوى لدى المحاكم المختصة في هذا الشأن. وبالرغم من وجود قوانين مماثلة في كثير من الدول الديمقراطية والعلمانية أيضاً، إلا أن محاكمها تفسر مسألة «الازدراء» أو «التسفيه» بدين معين على نحو لا يتعارض مع حرية الفكر، عندما يتم طرح رأي معين في حيثيات هذا الدين ولو كان سلبي المنحى، طالما أنه يحافظ لفظاً على أدب الحوار المعروف.

وفي ظل هذه الرقابة الدينية المعادية لحرية الفكر وممارسة الفن والإبداع الأدبي، جاءت نتيجة تصويت أجراه موقع «الجزيرة نت»- نغض الطرف هنا عن أن هذا التصويت لا يعد تمثيلياً، وذلك لعدم مراعاته للمناهج العلمية في استطلاعات الرأي- بخصوص موقف الناس من الرقابة الدينية على الإنتاج الأدبي، مُلائمةً للمناخ المشحون والمنتشر بين الجمهور العربي-الإسلامي بشكل عام. فقد صوَّتت الأغلبية (بنسبة 63.2 في المائة من المشاركين) إلى جانب تأييد «رقابة المؤسسات الدينية على الإنتاج الثقافي في الدول العربية»، بينما أبدى 36.8 في المائة رفضهم ما يسمونه أي وصاية دينية على الإنتاج الأدبي.[166]

وبالرغم من أن هذه الأمثلة، التي أتينا على ذكرها من عصور الخلافة إلى يومنا هذا، لا تتعدى بعض الحالات المعروفة وهي غيض من فيض، وذلك توخياً من الغوص في توثيق يخرج عن نطاق هذا البحث، إلا أنها تؤكد أن حوامل الإسلام (وليس الإسلام كدين) من دول ومؤسسات دينية، لا تختلف من حيث الجوهر في مصادرتها للفكر والعلم لا قديماً ولا حديثاً عما قامت به الإمبراطوريات والممالك المسيحية ومؤسساتها في أوربا في

القرون الوسطى (ولكن ليس في أوربا العلمانية اليوم). وبالرغم من هذا الاستقراء لواقع الإسلام التاريخي والراهن، مازال معظم الإسلاميين يصرُّون على الادعاء بأن الدول والمؤسسات الدينية الإسلامية لم تعادِ الفكر والرأي الآخر من حيث الجوهر على الأقل، وإن اعترفوا بفعل ذلك فيتم تبريره إمّا لظروف فردية حدثت أو يدخلون ذلك في خانة تطبيق شريعة الله على الذين يخالفونها. ولذا يستنتجون أخيراً، أنه لا يوجد ضرورة للأخذ بالعلمانية، التي تعني احترام حرية الفكر ضمن ضوابط قانونية وضعية يشرِّعها مجلس شعب مُنتخب ديمقراطياً، وليس بأن تلزم مجموعات دينية أو غير دينية معينة الناس جميعاً على اختلاف مللهم ونحلهم، على الأخذ بما يحرمونه ويحللونه هم.

حجج الإسلاميين على المستوى النظري أو الفقهي، والرد عليها

تتلخص حجج الإسلاميين في معاداتهم للعلمانية على المستوى النظري أو الفقهي في أربع نقاط أساسية: (أ) الحكم لله وليس للشعب؛ (ب) المذهب العلماني يُعدُّ معادياً للدين وإلحادي النزعة؛ (ج) إقصاء الدين عن الشأن العام وقَصرُه على الشأن الخاص يُعدّ إفراغاً له من محتواه الاجتماعي والسياسي، إلخ؛ (د) العلمانية مرتبطة بانتشار الانحلال الأخلاقي والمادية والفساد في الأرض. وفيما يأتي ردُّنا على هذه الحجج.

بالنسبة إلى الحجة الأولى، استناداً إلى أطروحة الإسلاميين الفقهية، بأن الإسلام هو دين ودولة، فإنهم ينطلقون، وخاصةً الأصوليين منهم، من أن الحكم السياسي يجب أن يكون حكماً إلهياً؛ أي مُؤسَّساً على الشريعة الإسلامية التي هي من وحي الله. ومن تأويلهم لمفهوم «حاكمية الله»، يرفض هؤلاء تبعاً لذلك التعددية الفكرية والسياسية بالمفهوم الديمقراطي، وهذا ما أكده سيد قطب عندما قال: «إن هناك حزباً واحداً لله لا يتعدد، وأحزاباً أخرى كلها للشيطان والطاغوت».[167]

لقد سبق لنا أن وضَّحنا في الفصل الثاني، أن لفظة «حكم» المقرونة بالله لا تعني «الحكم السياسي»، كما يدّعي الإسلاميون الأصوليون، إنما مقاضاة الناس ومحاسبتهم من قبل الله أكان ذلك في الدنيا أم في الآخرة. ما يهمنا هنا، هو النظر إلى تبعة أطروحتهم تلك،

التي تعني من حيث المبدأ، رفض الديمقراطية كنظام حكم؛ لأنها تعتبر الشعب مصدر جميع السلطات وليس أي مرجعية أخرى. حقاً يقف مشروع إقامة دولة دينية؛ أي ثيوقراطية، بحيث تكون جميع السلطات بيد حاكم (خليفة في التعبير التراثي الإسلامي) يُبايَع ليس من الشعب إنما من أهل الحل والعقد (الأمراء وعلماء الفقه)، كما قال السلفيون الأقدمون، أو يُنتخب من قبل «الأمة» كما يقول الآن السلفيون الجدد، لتنفيذ حكم الله (وليس حكم الناخبين) على الأرض، في تناقض صارخ مع المشروع السياسي الديمقراطي العلماني، الذي يدعو إلى إقامة نظام دولة ينطلق من حكم الشعب، والذي يضع ممثلوه القوانين والتشريعات الناظمة للمجتمع، والتي تُعدّ غير مقدسة وقابلة للتطوير والتغيير بما يتلاءم مع الوعي المجتمعي السائد في فترة زمنية معينة، ويقوم على المبادئ التي تم ذكرها عند الحديث عن المعاني الدلالية للعلمانية (انظر الفصل الأول).

وفي هذا الصدد يقول سعيد الكحل: «إن الذين يبررون رفضهم ومناهضتهم للعلمانية بكون الله تعالى هو وحده المشرِّع، وأن إعطاء الأمة سلطة التشريع لدنياها يجعلها نداًّ لله، فهؤلاء على غير علم بالدين والدنيا. فقولهم "لا حكم إلا لله" قول حق يراد به باطل. فمن جهة أن الأحكام التي يتضمنها النص الديني لا تتجاوز الستة أحكام، بحيث سيواجه المسلمون منذ اليوم الأول من إدارة الدولة فراغاً قانونياً فظيعاً لا خيار لهم سوى أن يشرِّعوا لما يواجهونه من نوازل ومشكلات. ومن جهة ثانية يتجاهلون واقعة هامة في التأسيس لإجازة التشريع الإنساني، بل في طلبه. وهذا واضح في قول الرسول ﷺ وهو يوصي بُرَيْدة (إذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تنزل على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله ولكن أنزلهم على حكمك، فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا)»، ويستطرد قائلاً: «من هنا، فالعلمانية هي نقيض الإسلاميين وليست نقيض الإسلام، هي نقيض الحكم باسم الدين وليست نقيض الدين. بالإضافة إلى أن العلمانية تقيم العلاقة بين الحاكم والمواطنين على قاعدة المساواة والاحترام والخضوع للقوانين المتواضع عليها. إذ لا وصاية للحاكم على الشعب في وضع القوانين، ولا طاعة له على الشعب. فالخضوع والاحترام للقوانين وليس للحكام. وهذه مسألة لن تقبل بها الحركات الإسلامية التي

أسست وجودها ومشروعها على وجوب الطاعة للأمير قبل أن يصير حاكماً. فضلاً عن ذلك فالعلمانية لا تكرس سلطة رجال الدين ولا تمنحهم أية امتيازات، بل تجعلهم متساوين في المواطنة».[168] وهذه المساواة بين المواطنين لا تقرّها التيارات الإسلامية السلفية والتقليدية لانطلاقهم من تصنيف الناس تراتبياً على أساس انتمائهم الديني (مسلمون من جهة، وذميون أو أهل الكتاب من مسيحيين ويهود، علاوة على المشركين والكفار أو الملحدين من جهة أخرى)، وانتمائهم للجنس (رجال من جهة، ونساء من جهة أخرى)، بحيث تتمتع كل فئة مذكورة بحقوق وواجبات تختلف في مضمونها عن الأخرى. فمن المعروف أن الإسلاميين المتزمّتين- حسب فهمهم التقليدي السلفي للشريعة- لا يسمحون لغير المسلمين ولا لامرأة مسلمة أيضاً بتولي مناصب عليا في الدولة، وخاصة في مجالات الحكم السياسي أو القضائي أو الجهاز العسكري. علاوة على تقييدهم لحرية الرأي والفكر، بحيث تتم عملية تمييز بما هو إيماني وغير إيماني (كفر، وإلحاد إلى آخره من توصيفات)، أو تطبيق الحدود في العقوبات من قطع رأس إلى الجَلْد والرمي بالحجارة حتى الموت، التي لم تعد تتقبلها حتى غالبية المسلمين في عصرنا، والمنافية أيضاً لحقوق الإنسان المعترف بها من قبل جميع دول العالم، بما فيها العربية والإسلامية.

وأما بالنسبة إلى الحجة الثانية (الحجة ب)، فمايزال كثير من الإسلاميين يروِّجون في كتاباتهم بأن العلمانية معادية للدين وتدعو إلى الإلحاد؛[169] ولقد سبق أن دحضنا ذلك على مستوى دلالات المفهوم وبإسهاب (انظر الفصل الأول). وهنا لا يقف العلمانيون بتفنيدهم لهذا الفهم وحدهم، إنما يشاركهم في هذا الرأي رجال دين مسلمون، كالعلامة اللبناني محمد حسن الأمين، عندما يقول وبصريح العبارة: «من وجهة نظرنا لا يوجد أسباب حقيقية للخلاف بين العلمانية والإسلام، وذلك طبعاً عندما نتحدث عن العلمانية المجردة عن نماذجها التاريخية كالعلمانية الملحدة. والإلحاد ليس في أساس العلمانية على الإطلاق. إن العلمانية في جوهرها محاولة إنسانية للقول، إن الحقيقة مصدرها هذا العالم، وذلك في مواجهة المؤسسة الدينية التي كانت تحتكر النطق بالحقيقة، سواء منها الدينية أو العلمية أو الاجتماعية. وليس بعيداً عن الذاكرة موقف الكنيسة من نظرية دوران الأرض

حول الشمس، حيث بدا أن المؤسسة الدينية، استناداً إلى سلطتها الدينية، توسعت في امتلاك سلطات لا شأن لها بها، فقامت العلمانية لتحرر الإنسانية من هذه السلطة، ولتفتح باب المعرفة والتفكير الحر والبحث عن الحقائق اهتداءً بالهبة الأسمى من الله للإنسان؛ أي العقل. لماذا إذاً يكون المسلمون أعداء للعلمانية؟ ولماذا لا يكون الإسلام نفسه طوراً من أطوار الدعوة للعلمانية بما هي عودة إلى العقل الحر، قبل أن تستلبه المؤسسات الاجتماعية».[170]

وبخصوص الحجة الثالثة (الحجة ج)، يروِّج كثير من الإسلاميين في سجالاتهم الرافضة لفكرة العلمانية، بأن هذه الأخيرة تسعى من خلال إقصاء الدين عن صاحبة الشأن العام؛ أي عن الدولة، وقصرِه على الشأن الخاص؛ أي على المجتمع المدني، إلى إفراغه من محتواه الاجتماعي والسياسي، وبالتالي تهميشه بقصد نشر الإلحاد ليحل مكانه. في هذا الصدد يقول الإسلامي التونسي، راشد الغنوشي، إن جمهور الإسلاميين يقف تجاه «مكانة الدولة في الإسلام موقفاً وسطاً بين المعطِّلة النفاة من العلمانيين الذين عملوا ولايزالون على إفراغ الإسلام من محتواه الاجتماعي السياسي ونقله من العام إلى الخاص لحبسه في هذا الأخير تمهيداً لتهميشه، فالإجهاز عليه انطلاقاً من إهدار مبدئه الأعظم في التوحيد بين المادي والروحي وبين السياسة والأخلاق وبين الدنيا والدين، وهو أعظم مبادئه وخصوصياته... وسطاً بين هؤلاء المعطلة النفاة والرؤى الثيوقراطية الشيعية التقليدية والصوفية، التي لم تسلم منها بعض التصورات السنية التي رسختها أنظمة الجور والاستبداد ونظَّر لها بعض فقهاء السلطة، والتي تجعل سلطان الحاكم فوق سلطان الأمة مادام منسجماً مع الوجهة العامة للشريعة كما يقدرها».[171]

إذا نظرنا إلى مقولة هؤلاء الإسلاميين هذه، نرى بأنه لا يوجد على مستوى التحليل العلمي ولا على مستوى الواقع التاريخي ما يؤيد صحتها بإطلاق. فقد تم بحث ظاهرة التدين من قبل فروع علمية كثيرة: كالفلسفة والأنثروبولوجيا واللاهوت وعلم التربية الدينية وعلم اجتماع الأديان وعلم النفس الديني والعصبي وعلم الأحياء العصبي،[172]

ويظهر من جميع هذه الدراسات، أن ظاهرة التدين عند الإنسان لها أسباب متعددة (ليس هنا المجال لعرضها)، ولا يمكن قصرها بأي شكل من الإشكال على الجانب السياسي كما يدّعي كثير من الإسلاميين. ومن وجهة نظر علم الاجتماع مثلاً، يمكن الانطلاق من مقولة، أن ظاهرة تدين الناس (بصرف النظر عن طبيعة الدين المقصود) تتعلق باختصار بنضوج وعيهم في استملاك القدرة على حل مشكلاتهم المعيشية والحياتية بإجمال بواسطة معارفهم العقلية دون الاستسلام لقوى خارجة عن طبيعتهم وإمكانياتهم البشرية، أكانت إلهية المصدر أم أسطورية أم نفسية في التعلق بالأحلام والآمال. ومن هنا يمكن اشتقاق المعادلة التي تقول: كلما كانت قدرة الناس كبيرة في حل معضلاتهم الحياتية كانت درجة تدينهم أضعف، والعكس صحيح. ومن هنا، فإن نظام الدولة السياسي لا يُعدّ ذا شأن يُذكر في تحديد درجة تدين الناس؛ أي استسلامهم لقوى خارجة عن طبيعتهم البشرية، وهذا ما يدعمه تطور الواقع التاريخي في تلك الدول التي أعلنت صراحة معاداتها أو عدم اكتراثها بالأديان أو أخذت بمبدأ الدنيوية والعلمانية، حيث لم ينمُ فيها العداء للدين أو ينتشر الإلحاد لهذا السبب، كما سنبين ذلك من خلال الأمثلة التالية.

ففي الاتحاد السوفيتي ودول أوربا الشرقية سابقاً، لم تستطع الإجراءات القمعية ضد الأديان والكنيسة في جميع مناحي الحياة تقريباً، والتي تُعدّ أشد وطأة بكثير من تطبيقات صارمة لمبدأ العلمانية، التي لا تدعو أصلاً إلى معاداة الأديان، إنما إلى حيادية الدولة تجاهها فقط؛ نقول لم تستطع تلك أن تقضي على الإيمان الديني لدى شرائح واسعة من الناس، وأعظم برهان على ذلك، هو تنامي دور الكنائس وعدد المؤمنين الذين يرتادونها وينشطون فيها عقب انهيار المنظومة الشيوعية مباشرة، وذلك بالرغم من مرور عشرات السنين على سياسة القمع والاستبعاد تجاه المؤسسات الدينية على وجه العموم.

وفي الولايات المتحدة الأمريكية، التي كانت سبَّاقة في رفض تبنّي دين معين وذلك منذ تأسيسها في عام 1776، والتي تعتبر نفسها دولة دنيوية (وبالمعنى العلماني أيضاً) بامتياز، لم ينتشر الإلحاد لدى الأمريكيين بقدر ما انتشر هذا المذهب في أوربا، إنما حدث العكس، حيث

تم تأسيس كنائس إصلاحية جديدة وناشطة جداً في الوسط الاجتماعي، ومازال الإيمان بدين معين يُعدّ جزءاً أساسياً في تحديد هوية الناس على العموم، حيث يُعدّ المجتمع الأمريكي بالمقارنة مع المجتمعات الأوربية متديناً، ويُعدّ الدين في الحياة العامة هناك «ظاهرة طبيعية إلى درجة أن اللاأدري (agnostic) والملحد يبدوان في أحسن الأحوال غريبَيْ الأطوار».[173] ولكن بالرغم من معطيات التدين المجتمعي تلك، فإنه لا يوجد تبعات قانونية سلبية لغير المؤمنين أو الملحدين، ومازالت حرية الإنسان في اختيارات معتقداته الدينية وغيرها مصانة في الدستور ومترسخة في الوعي الجمعي للناس.

وفي الدول الإسكندنافية، التي تُعدّ فيها كنيسة أغلبية السكان كنيسة الدولة رسمياً، لم تنمُ درجة التدين عند الناس بشكل أكبر من مثيلاتها في الدول الأوربية التي أخذت بمبدأ العلمانية صراحة أو ضمناً، كما استعرضنا ذلك سابقاً. وفي هذا الصدد يقول الكاتب الألماني تيودور هانف: «إن النظام القانوني لا يبدو أن له تأثيراً على التدين. مثلاً في إسكندنافيا، برغم أن لديهم نظام كنيسة الدولة، فالتدين عندهم في هبوط مستمر. في الجمهورية العلمانية؛ أي في فرنسا، نرى أيضاً أن التدين في هبوط في الولايات المتحدة، حيث الانفصال أكثر صلابة مما هو عليه في فرنسا، نلاحظ أن التدين والممارسة الدينية يحافظان على مستوييهما العاليين جداً. وفي الشرق، لاحظنا أن التدين لدى المسيحيين كما لدى المسلمين مرتفع جداً؛ أي أكثر مما هو عليه في أوربا». ويستطرد هانف قائلاً: «إذن هناك نماذج مثيرة ومتنوعة كإندونيسيا أو ألمانيا، حيث لا فصل بين الكنيسة والدولة، وحيث كذلك لا كنيسة دولة، إنما الكنائس كما الكنيس اليهودي، هي اتحاد قانون عام، تحكم نفسها بنفسها وتقف الدولة إزاءها موقف عدم انحياز، لكنها تتعاون كلياً معها. كل هذا مهم، ومثير بالنسبة إلى الشرق، ولنقل البلدان الإسلامية تماماً، حيث يدور دائماً النقاش حول الدور الذي يجب أن يلعبه الدين المؤسسي بالنسبة إلى السياسة. في الشرق، غالباً ما يخاف رجال الدين من الحلول الجذرية، وإن يكن للأخيرة تأثير على التدين. لكن ما لاحظناه أو ما استنتجناه، هو أن لا خوف على المؤمن من الانفصال وعلى اللامؤمن ألا يخاف من كنيسة الدولة، فكل هذه البدائل، كما رأينا، لا تؤثر حقيقة على التدين أو عكسه».[174]

ويمكن أن نُجْمِل أخيراً، أن العلمانية بمناداتها بحيادية الدولة تجاه جميع المعتقدات والأفكار لا يمكن أن تكون معادية لأي دين، و«فقط الدولة، التي لا تستهدف إقصاء الله -كما عبَّر عن ذلك أحد الكتّاب الألمان المؤمنين- تستطيع حقاً أن تكون دولة دنيوية بامتياز».[175]

وإلى جانب الحجج الثلاث المذكورة سابقاً، يسوق إسلاميون حجة رابعة ضد العَلمانية (والدنيوية كمرجعها الفلسفي) بربطهم إياها بانتشار الانحلال الأخلاقي والنزعة المادية والفساد في الأرض، ويستندون في ذلك إلى ما يلاحظونه من ذلك في المجتمعات الغربية. فعزام التميمي، أحد الناشطين الإسلاميين، يدّعي بأن المنظومة القيمية الدينية هي «التي تحقق التوازن في حياة الناس في مجتمعاتهم وفي أسرهم»، بينما «المرجعية العقلانية الإنسانية» بقيمها وأخلاقها ومنظومتها الليبرالية، التي جاءت بالفردانية، لا تستطيع من خلال العلمانية أن تحل «محل القيم التي مصدرها الدين ومصدرها الوحي».[176]

وهذه الحجة، وبصرف النظر عن خطئها باعتقادنا، تنمُّ -أولاً- عن تجاهل للمعايير الثقافية للمجتمعات الغربية واختلافها عن معايير الثقافة العربية الإسلامية، وما يتبع ذلك من نظرة نمطية عن «الأغيار»، وتنم -ثانياً- عن نظرة انتقائية لجوانب معينة من حياة الغربيين والإشارة إليها (كالفردانية، وحرية العلاقات الجنسية غير الشرعية بالمفهوم الإسلامي والمسيحي أيضاً، وشرب الكحوليات على سبيل المثال)، والتغاضي عن النظر إلى القيم الإنسانية الأخرى، التي تُعدّ أكثر أهمية (وفي العرف الإسلامي أيضاً)، والسائدة في تلك المجتمعات الغربية من احترام حقوق المواطنين في صيانة حريتهم وكرامتهم ومساواتهم أمام القانون من خلال قضاء عادل، وممارسة نظم الضمان الاجتماعي والصحي لتجنب إلحاق الحيف بالعاطلين من العمل والفقراء والمرضى والمستضعفين، وتجذّر قيم عليا في سلوكيات الناس: كالصدق والأمانة والوفاء بالعهود والتقيد بالمواعيد ورفض الفساد من إرشاء وارتشاء، إلى آخره من قيم دينية وإنسانية على حدٍّ سواء. كما ينمّ -ثالثاً- عن تجاهل شبه كامل لما يسمونه انحلالاً أخلاقياً ونزعات مادية ومظاهر الفساد التي انتشرت في العالم الإسلامي حديثاً على وجه الخصوص، التي تضاهي برأينا (الذي

يعتمد ليس فقط على الأبحاث العلمية في هذا الخصوص، إنما أيضاً على المعايشة والمعاينـة الحسية للمجتمعات الأوربية بالمقارنة مع المجتمعات العربية الإسلامية) ما هو حاصـل في المجتمعات الغربية الحديثة اليوم، وذلك بـالرغم مـن تجـذر الـدين الإسـلامي في نفـوس الأغلبية من أتباعه والتزام حكّامه بالشريعة الإسلامية شكلياً. فمثلاً لم يبـقَ العـالم العـربي الإسلامي بمنأى عن انتشار مرض نقص المناعة البـشرية المكتـسب (المعـروف اختـصاراً بالإيدز) برغم أن الثقافة السائدة عربياً ترتكز إلى قيم محافظة وتقاليد اجتماعية ودينية تحظر الممارسات الجنسية غير المشروعة، ما يفترض أن تعطي وقاية فائقة من انتـشار الإيـدز. ولم تطابق الوقائع هذا الافتراض، فمثلاً يذكر «البرنامج الاقليمي للإيدز» في الـدول العربيـة أنها شهدت في عام 2007 نحو مئة ألف إصابة، «ما يفوق كثـيراً الأعـداد المُسجّلة في دول غرب أوربا، حيث شرع الإيدز في التراجع بقوة حتى لم يزد عدد إصاباته الجديدة في العـام المنصرم على عشرين ألفاً». ويرجِّح التقرير أن عـدد الإصـابات بمـرض الإيـدز في العـالم العربي يفوق كثيراً ما هو مذكور ولايمثل «سوى 5 في المئة من الواقع الحقيقي للمرض، في حين أن 95 في المائة ممن يحملون فيروس الإيدز يجهلون إصابتهم به أو يتعمدون إخفاءه أو يتجنبون إجراء التحاليل الطبية اللازمة».[177]

وهـذا المثـال وغـيره، يظهـر بـشكل جـلي أشـكال الانهيـار الأخلاقـي المتفـشية في المجتمعـات العربيـة-الإسـلامية، التـي يـتم عـادة التعتـيم عليهـا مـن قبـل الحكومـات ومؤسسات الإعلام، وذلك لأسباب سياسية، مستغلَّة بذلك المعـايير الثقافيـة الـسائدة في تلك المجتمعات التي تنزع هي الأخرى إلى التكتم عـلى نـشر كـل مـا يتعلـق بانحرافـات أخلاقية أو اجتماعية، وذلك حفاظاً على المظهر الخارجي، وتستراً على الفضائح الاجتماعية التي يمكن أن تنتج عنها.

أخيراً يمكن القول، إن حجج الإسلاميين وأغلبية رجال الدين التقليديين على مـستوى المقارنة التاريخية والمستوى الفقهي ما هي إلاَّ تبريرات أيديولوجية لمعاداتهم العلمانية.

الفصل الرابع

حيثيات تحاججية للداعين
إلى تبنّي العلمانية في العالم العربي

هناك جملة من الحيثيات والإسنادات والأسباب الموضوعية التي تدفع كتّاباً عرباً للمناداة بتبنّي العلمانية في العالم العربي، التي يمكن أن تُجسِّد قاعدة انطلاق لتعليل وتأسيس معرفي لأهمية هذه المسألة كضرورة تاريخية، وذلك من أجل توفير أحد شروط تحقيق نهضة عربية حقيقة. وتدور هذه الحيثيات التحاججية، التي سنعالجها في هذا الفصل حول: كفالة الإسلام النصي لحرية اختيار الإنسان للإيمان أو الكفر، والحض على التعايش مع «غير المسلمين»، وضرورة إحالة «الديني» إلى «الإلهيات» و«الدنيوي» إلى «البشريات»؛ وتنوع الإدراك البشري، وإشكالية طرح «خطاب» ديني أحادي الجانب والارتهان للماضي في البحث عن أصولية خلاصية؛ وتقييم نقدي لأهم أنظمة الحكم الإسلامية في التاريخ؛ والتنوع الإثني والديني والمذهبي في العالم العربي، وتبعاته السياسية.

حيثيات تحاججية من الإسلام النصي

حرية الإيمان الديني مقابل مسألة الإكراه في النص القرآني

إن إشكالية التدين الإسلامي كقيمة عليا عند أصحابها لا تكمن في النظر إلى صحتها أو خطئها؛ أي من وجهة تَناسبها مع أو مخالفتها لمستوى معارف العصر بخصوص مضامينها؛ وهذا ما ينسجم أصلاً مع التعريف العلمي لمفهوم القيم الذي لا يخضع بالضرورة إلى محاكمة عقلية معرفية أو برهانية، ولا تكمن هذه الإشكالية أيضاً في إيمان أصحابها بأن المعتقدات الدينية إلهية المنشأ؛ أي منزَّهة عن الخطأ، إنما بتمسك بعض

أصحابها من العاملين في الحقل السياسي أو من الدعاة في فرض الأخذ بها وتطبيق أحكامها على جميع أفراد المجتمع، وذلك إغفالاً لعدة حيثيات – سنأتي على ذكرها بالتتابع – تُعدّ من أهمها نصوصاً قرآنية؛ أي إلهية في عقيدة المؤمنين، تنهى – وبصريح العبارة – عن إكراه الناس في الأخذ بالرسالة السماوية، وذلك بالرغم من حثها الناس على اعتناقها، والذين أسلموا طوعاً على الإيمان بها والأخذ بتعاليمها في حياتهم الدنيوية، وبالرغم أيضاً من صيغ التهديد والوعيد والقصاص في الآخرة للرافضين لها.

وفي هذا الصدد نلاحظ أن هناك نوعين من الآيات: النوع الأول يشير إلى توكيد حرية الإنسان في اختيار الإيمان أو الكفر بالله؛ مثل:

- سورة البقرة، الآية 256: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىَ لاَ انفِصَامَ لَهَا وَاللهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾.

- سورة الكهف، الآية 29: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا... ﴾. يقول الطبري في تفسير الآية: «فإن شئتم فآمنوا، وإن شئتم فاكفروا فإنكم إن كفرتم فقد أعد لكم ربكم على كفركم به ناراً أحاط بكم سرادقها، وإن آمنتم به وعملتم بطاعته، فإن لكم ما وصف الله لأهل طاعته». ولكن الطبري يروي عن ابن عباس وآخرين الذين يؤوِّلون الآية هكذا: «وليس هذا بإطلاق من الله، الكفر لمن شاء، والإيمان لمن أراد، وإنما هو تهديد ووعيد».[1]

- سورة يونس، الآية 108: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءكُمُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَاْ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ﴾؛ وانظر أيضاً الآية 15 من سورة الإسراء التي جاءت بالمعنى نفسه: ﴿مَّنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾.

- سورة هود، الآية 28: ﴿قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِن كُنتُ عَلَى بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّيَ وَآتَانِي رَحْمَةً مِّنْ عِندِهِ فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ؛ [أي أخفيت عنكم] أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنتُمْ لَهَا كَارِهُونَ﴾. يقـول القرطبـي شارحاً الجملـة الأخـيرة: «اسـتفهام بمعنـى الإنكـار؛ أي لا يمكننـي أن أَضـطركم إلى المعرفة بها؛ أي لا يصح قبولكم لها مع الكراهة عليها». ويقول الطبري شارحاً الجملـة: «يقول: لا نفعل ذلك، ولكن نوكل أمركم إلى الله، حتى يكون هو الذي يقضي في أمركم ما يرى ويشاء». ويضيف: «وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل».[2]

- سورة الزمر، الآية 7: ﴿إِن تَكْفُرُوا فَإِنَّ الله غَنِيٌّ عَنكُمْ وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾.

- الإسراء، الآية 65: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ وَكَفَى بِرَبِّكَ وَكِيلًا﴾. ويفسر الطبري هـذه الآيـة بقولـه: فبعـضهم يقـول: المقـصود بعبـادي (الـذين أطـاعوني)، وآخرون يقولون: وقال الله في آية أخرى ﴿إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُـم بِهِ مُشْرِكُونَ﴾ [النحل، 100].[3]

أما النوع الثاني من الآيات القرآنيـة، فيـشير إلى أن إيـمان النـاس أو كفـرهم بالخـالق يعودان في نهاية المطاف إلى مشيئة الله؛ مثل:

- سورة يونس، الآية 99: ﴿وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ﴾؛ والسورة نفسها، الآية 100: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تُؤْمِنَ إِلاَّ بِإِذْنِ اللهِ وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لاَ يَعْقِلُونَ﴾. يفسر القرطبي الآيتين، بـالقول: «أي ما ينبغي أن تؤمن نفس إلا بقضائه وقدره ومشيئته وإرادته».

- سورة القَصص، الآية 56: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللهَ يَهْدِي مَن يَشَاء وَهُـوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾.

- سورة النحل، الآية 93: ﴿وَلَوْ شَاء اللهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِـدَةً وَلكِـن يُـضِلُّ مَـن يَـشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ وَلَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنـتُمْ تَعْمَلُـونَ﴾؛ وانظـر بـالمعنى نفـسه أيـضاً سـورة

إبراهيم، الآية 4 ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾.

وبصرف النظر عن إشكالية القراءة لهذين النوعين من الآيات، حيث يؤكد النوع الأول حرية الاختيار، بينما يؤكد الثاني الجبرية (إشكالية لا تدخل في مجال بحثنا)، إلا أنهما يشيران معاً وبوضوح إلى أن العقيدة الدينية في الإسلام، كما عبَّر عنها الكاتب محمد السماك، «تستقر بالفكر اختياراً ولا تُلْصقُ باللسان قهراً واجباراً»، و«أن الدين [...] لا يكون أساساً بالإكراه».[4]

وفي السياق نفسه، أكد القرآن الكريم أيضاً أن كل شخص مسؤول أمام الله عن نفسه فقط: ﴿... وَلاَ تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلاَّ عَلَيْهَا وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ثُمَّ إِلَى رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [الأنعام، 164]؛ أي لا تؤخذ نفس بذنب غيرها، بل كل نفس مأخوذة بجرمها ومعاقبة بإثمها (القرطبي في تفسيره)، وأيضاً: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ [المدثر، 38]؛ أي كل نفس مرتهنةٌ بكسبها، مأخوذةٌ بعملها (القرطبي في تفسيره).[5]

نستنتج إذن من هذه الآيات القرآنية، أن حرية الإنسان في اختيار الإيمان أو عدمه، وترجمة ذلك إلى أفعال، هي التي تجسِّد عند الله الفيصل في نهاية المطاف لمحاسبته، وهذا لا يتم بالقسر والإكراه.

النبوة كرسالة للتبليغ مقابل توكيل للحكم والتنفيذ

وكتكملة للمبادئ القرآنية المذكورة في احترام حرية الإنسان في اختيار معتقداته، جاءت آيات كثيرة أخرى تقول وبصريح العبارة أيضاً، بأن الله أوحى إلى النبي محمد بالقرآن لتبليغه إلى الناس فقط، فهو بهذا رسولٌ وشاهد ومبلِّغ ومبشِّر ونذير ومُذكِّر، ولكنه ليس بحاكم ولا وكيل ولا جبّار ولا مسيطر ولا حسيب ولا حفيظ (وهذه

الوظائف كلها هي من اختصاصات الخالق؛ إن جاز التعبير). ونستشهد هنا ببعض هذه الآيات لتأكيد هذا المضمون والتذكير به:

- سورة الأعراف، الآية 158: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا... ﴾.
- سورة الأحزاب، الآية 45: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾.
- سورة هود، الآية 2: ﴿أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ اللهَ إِنَّنِي لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ﴾، والآية 12: ﴿فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَى إِلَيْكَ... إِنَّمَا أَنتَ نَذِيرٌ وَاللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾.
- سورة الإسراء، الآية 54: ﴿رَّبُّكُمْ أَعْلَمُ بِكُمْ إِن يَشَأْ يَرْحَمْكُمْ أَوْ إِن يَشَأْ يُعَذِّبْكُمْ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ وَكِيلًا﴾.
- سورة الأنعام، الآية 66: ﴿وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ قُل لَّسْتُ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ﴾.
- سورة الأعراف، الآية 87: ﴿وَإِن كَانَ طَآئِفَةٌ مِّنكُمْ آمَنُواْ بِالَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ وَطَآئِفَةٌ لَّمْ يْؤْمِنُواْ فَاصْبِرُواْ حَتَّى يَحْكُمَ اللهُ بَيْنَنَا وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾؛ وانظر أيضاً الآية 109 من سورة يونس.
- سورة ق، الآية 45: ﴿نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِجَبَّارٍ فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَن يَخَافُ وَعِيدِ﴾، ويشير الطبري إلى تفسير لفظ جبار بـ«المسلَّط»؛ أي «لم تبعث لتجبرهم على الإسلام، إنما بعثت مذكراً، فذكِّر».[6]
- سورة الغاشية، الآيات 21-26: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ، لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ، إِلَّا مَن تَوَلَّى وَكَفَرَ، فَيُعَذِّبُهُ اللهُ الْعَذَابَ الْأَكْبَرَ، إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ، ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ﴾.
- سورة النساء، الآية 80: ﴿مَّنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ وَمَن تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾.

- سورة آل عمران، الآية 20: ﴿فَإنْ حَآجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لله وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوْتُواْ الْكِتَابَ وَالأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُواْ فَقَدِ اهْتَدَواْ وَّإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلاَغُ وَاللهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾.

- سورة العنكبوت، الآية 50: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِّن رَّبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِندَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾.

إذن كل هذه الآيات وغيرها الكثير (انظر: الأنعام 48، والإسراء 105، والفرقان56، والرعد 7، والأحزاب 45، والفتح 8، والنحل 82) تؤكد أن الرسول لم يُرسل من الله إلا مبشراً ونذيراً، وليس له من مهمة أخرى سوى التبليغ. ويطلب الله من الرسول ألاّ يحزن أو ألاّ يجزع إن أعرض بعضهم عن قبول دعوته؛ لأن ذلك يتعلق بمشيئته هو رب العالمين، حيث تقول الآية 35 من سورة الأنعام: ﴿وَإِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنِ اسْتَطَعْتَ أَن تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاء فَتَأْتِيَهُم بِآيَةٍ وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾. وعلاوة على ذلك، اعتبر اللهُ الرسولَ مكفوف اليد أيضاً عندما خاطبه في الآية 128 من سورة آل عمران: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ﴾، بل إن ما أبداه الرسول من حرص على أن يؤمن الناس قد يضعه في موضع التعارض مع المشيئة الإلهية، حيث يقول له في الآية 37 من سورة النحل: ﴿إِن تَحْرِصْ عَلَى هُدَاهُمْ فَإِنَّ اللهَ لاَ يَهْدِي مَن يُضِلُّ وَمَا لَهُم مِّن نَّاصِرِينَ﴾، وقد يعرِّضه أيضاً للمساءلة، عندما يخاطبه في الآية 99 من سورة يونس: ﴿وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ﴾.

ويمكننا بعد استعراضنا هذه المبادئ التي جاء بها القرآن الكريم، التي تنص – وبصريح العبارة– على كفالة حرية اختيار الإنسان لمعتقداته، أن نستنتج لزوماً أن الإسلام هو رسالة إلهية إلى الناس جميعاً، تتضمن الإبلاغ والتبشير والتذكير، وليس دعوة إلى تأسيس سلطة دينية تقوم بإطلاق الأحكام على الناس ومقاضاتهم، لأنَّ الحساب والعقاب هما من شأن الله وهو «خير الحاكمين»، وحتى الهداية إلى الإيمان تتحكم المشيئة الإلهية بها

حسب النص القرآني، وليست هذه من اختصاصات الرسول بذاته ولا البشر بطبيعة الحال، كما تؤكد ذلك الآيات التي ذكرناها، وآيات أخرى أتت باللفظ نفسه تقريباً؛ كالآية 8 من سورة فاطر، والآية 4 من سورة إبراهيم، والآية 93 من سورة النحل، والآية 31 من سورة المدثر، والآية 100 من سورة يونس، وآيات أخرى غيرها.

وانطلاقاً من هذا الفهم لا نرى نحن أي تناقض مع مبدأ العَلمانية الذي يشير ضمناً إلى الفصل بين «الإلهي» و«البشري»، ويطالب الدولة؛ أي سلطة الشأن العام البشرية، باحترام التصورات البشرية عن «الإلهي» من قبل المؤمنين بذلك، وقصر دورها على تنظيم حياة الناس ذوي الاقتناعات الإيمانية المتعددة. وفي هذا السياق يكتب العلاّمة محمد حسن الأمين: «أما بشأن العلمنة المؤمنة القائلة بفصل الدين عن الدولة بدون التورط بنفي الدين فإنها تنطوي بنظرنا على استهدافين: أحدهما: نفي أيّ سلطة إلهية باسم الحق الإلهي وتأكيدها أن السلطة شأن بشري وأن شرعية السلطة مصدرها العالم؛ أي البشر. وثانيهما: أن البشر أحرار في التشريع لأنفسهم ولا يجوز إلزامهم باسم الدين بأي شريعة تتنافى مع اختيارهم ومع حقهم في أن يكونوا هم المشرِّعين لأنفسهم». ويستطرد في نقده لموقف الإسلاميين من العلمنة المتسم بالرفض المطلق لها واصفاً إياه بـ«خلل مرده إلى عدم التمييز إسلامياً بين موضوعي السلطة والشريعة. وهذا الخلل في التمييز بين موضوعي السلطة والشريعة في الإسلام قائم أيضاً في نظرة العلمانيين للإسلام. فإذا كانت الشريعة بموجب الإسلام شأناً إلهياً كما هو الحق فقد ظنَّ هؤلاء أن السلطة هي أيضاً شأن إلهي، فيما الحق أن الإسلام لم يعتبر السلطة شأناً إلهياً وإنما هي شأن بشري صرف، على البشر أن يتدبروه بدليل أن مصادر الإسلام وأبرزها، القرآن الكريم، لم يحدد صيغة للسلطة، على الرغم من خطورة هذا المرفق في حياة الناس، بينما حدد لهم منظومة من الواجبات والمحرمات في مجالات التعامل هي أقل شأناً بكثير من خطر السلطة وهيبتها، وفي مجال آخر خاطب الله تعالى رسوله في القرآن الكريم بقوله: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ، لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾، بمعنى أنك لا تستطيع أن تجبرهم على الاختيار ولكن إذا اختاروا ما تأمرهم به بملء إرادتهم فعليك أن تحمي هذا الاختيار. وهذا ما مارسه الرسول ﷺ. إذاً، فالسلطة في

الإسلام هي شأن بشري وليست شأناً إلهياً، والإسلام في هذا الجانب علماني يحمي العلمنة ويدافع عنها [...] ولكنه من جانب آخر- وإذا اختار الناس لأنفسهم تطبيق الشريعة الإسلامية- فإنه يحمي هذا الاختيار الذي يدعو إليه أساساً، ولكنه حين يحميه لا يفعل ذلك لأنه دعا إليه [...]، بل لأنه يؤكد حق الاختيار الحر للإنسان ويدعو لحمايته. وعليه، فمن وجهة نظرنا، فإن الإشكالية بين الإسلام والعلمنة في جانب كبير منها هي مشكلة مفتعلة، فلا الإسلام يقول بسلطة الحق الإلهي؛ أي بسلطة المؤسسة الدينية على المجتمع. ولا العلمانية تنفي حق المجتمع باختيار الشريعة التي يرتضيها لتنظيم إدارة شؤونه واجتماعه والفصل في خلافاته. أما في الواقع الراهن للاجتماع السياسي الإسلامي، فإنه يكاد يكون محاصراً بين نموذجين للأسلمة والعلمنة، كل منهما يلغي الآخر وينفيه [...] وتبقى الدائرة الواسعة للقاء الإسلام بالعلمنة شبه فارغة. وبسبب ذلك سوف يظل طموحنا بقيام الدولة الحديثة، دولة القانون والحرية والمساواة طموحاً مؤجلاً».[7]

التسامح والتعايش مع غير المسلمين في النص القرآني

وبتساوق مع انطلاق الدين الإسلامي- كما رأينا- من مبدأ حرية الإنسان في اختيار معتقداته، حضَّ النص القرآني المسلمين على احترام هذا الاختيار ومعاملة الذين لم يأخذوا بالدين الجديد معاملة حسنة وعادلة، طالما لا يعتدي هؤلاء؛ (أي المشركون وغيرهم من الكفار أو من أهل الكتاب) على المسلمين وديارهم. وبهذا الصدد تقول الآية 7 من سورة الممتحنة: ﴿عَسَى اللهُ أَن يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الَّذِينَ عَادَيْتُم مِّنْهُم مَّوَدَّةً وَاللهُ قَدِيرٌ وَاللهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾، والآية 8 من السورة نفسها: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾، وانظر أيضاً الآية 9 من السورة نفسها للتأكيد.

وفي السياق نفسه يوصي القرآن بالمعاملة الحسنة حتى تجاه «المشركين»، كما تنص الآية 6 من سورة التوبة: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ﴾. ويدعو المؤمنين إلى رد السلام لمن يعدّونهم غير

مؤمنين، حيث تنص الآية 94 من سورة النساء: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللّهِ فَتَبَيَّنُواْ وَلاَ تَقُولُواْ لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلاَمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا... ﴾، وينهى الله المسلمين عن شتم غير المؤمنين وتسفيههم، عندما يقول في الآية 108 من سورة الأنعام: ﴿وَلاَ تَسُبُّواْ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللّهِ فَيَسُبُّواْ اللّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِم مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾.

وهناك آيات قرآنية وأحاديث للرسول تنظم العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين على أساس حق الاختلاف وحرية الاختيار المعبر عنها بوضوح في سورة «الكافرون» المتوجهة إلى الكفَّار من عبدة الأوثان في مكة: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الكَافِرُونَ، لاَ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ، وَلاَ أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ، وَلاَ أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ، وَلاَ أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ، لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾. وفي توجهه إلى أهل الكتاب على وجه الخصوص، يأمر الله الرسول أن يدعوهم إلى الحوار: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْاْ إِلَى كَلَمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ... ﴾ [آل عمران، 64]. والحكم على الاختلاف في الرأي بين الناس يحيله القرآن إلى الله، الذي ﴿يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [الحج، 69].

وفي ذكر هذه الآيات والتعليق عليها، يشير محمد السماك إلى أن الرسول كان «يحاور غير المؤمنين شارحاً ومبيِّناً ومبلِّغاً. ولكنهم كانوا يصرون على أن الحق إلى جانبهم. فحسم الحوار معهم على قاعدة النص: ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ [سورة سبأ، الآية 24]. لقد وضع الرسول نفسه في مستوى من يحاور تاركاً الحكم لله، وهو أسمى تعبير عن احترام حرية الآخر في الاختيار، وعن احترام اختياره حتى ولو كان على خطأ. وذهب إلى أبعد من ذلك عندما قال القرآن الكريم في الآية التالية مباشرة: ﴿قُلْ لا تُسْأَلُونَ عَمَّا أَجْرَمْنَا وَلَا نُسْأَلُ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾، فكان من آداب الحوار، بل من المبالغة في هذه الآداب، أن وصف اختياره للحق وهو على حق بأنه إجرام (في نظرهم). ووصف اختيارهم للباطل وهم على باطل بأنه مجرد عمل. ثم ترك الحكم لله: ﴿قُلْ يَجْمَعُ بَيْنَنَا رَبُّنَا، ثُمَّ يَفْتَحُ بَيْنَنَا بِالحَقِّ وَهُوَ الفَتَّاحُ العَلِيْمُ﴾ [سورة سبأ، الآية 26]. إن احترام حرية الاختيار هنا ليس احتراماً

للخطأ. فتسفيه وجهة نظر الآخر ومحاولة إسقاطها ليسا الهدف الذي لا يكون الحوار مجدياً إلا إذا تحقق. إن من أهداف الحوار تعريف الآخر على وجهة نظر لا يعرفها، ومحاولة إقناعه بالتي هي أحسن بموقف ينكره أو يتنكر له».[8]

أطروحة نسخ آيات «التسامح» العامة وتعويضها بآيات «السيف» المخصصة والظرفية تاريخياً

وللتملص من الآيات القرآنية الكثيرة، التي استشهدنا ببعضها في الفقرات السابقة، التي تؤكد أولاً حرية الإنسان في اختيار فكره ومعتقده، وثانياً على الموعظة الحسنة في كسب الناس إلى الدين الجديد ورفض إكراههم على اعتناقه، وثالثاً على التعايش مع المسالمين من غير المسلمين، يحاول فقهاء ودعاة وأتباع الإسلام السياسي، وخاصة الجهادي منه، أن يفرغوا تلك الآيات من دلالاتها الواضحة بتخريجات ظنية الطابع، وبالتالي بشرية المصدر تعتمد على الآية 106 من سورة البقرة التي تقول: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللهَ عَلَىَ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾، حيث تبنّوا موقف جُملة من العلماء والفقهاء الأقدمين الذين طوروا المعنى الظاهري في الآية والدال على أن الله قادرٌ على نسخ؛ أي إبطال وإزالة أيّ آية، أو «ننسها»؛ أي تأخير نسخها أو تركها، إلى «نظرية» كاملة عن الناسخ والمنسوخ،[9] شملت كثيراً من الآيات (تقدر ما بين 114 و200 آية)[10] التي تدعو إلى مُثُل عليا كـ:الصفح والتسامح والإنصاف والعفو والصبر والدعوة إلى الحوار، التي عدُّوها منسوخة بواسطة الآية 5 من سورة التوبة التي أطلقوا عليها اسم «آية السيف»، التي تقول: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُواْ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ الصَّلاَةَ وَآتَوُاْ الزَّكَاةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾. ومن خلال هذه الآية وآيات أخرى من السورة نفسها (الآيتان 29 و123)[11] يظهر من الوهلة الأولى أن الإسلام أمر بقتل المشركين أينما وجدوا حتى يتوبوا. ويعضِّد هذا الرأي-كما يقول أصحابه- حديث منقول عن الرسول يقول فيه: «أُمرتُ أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله».[12]

وفي مسألة النسخ هذه، نلاحظ عدة أمور: الأول، أن القرآن لم يشر إلى آيات منسوخة أو غير منسوخة أو يذكر شيئاً من هذا القبيل؛ والثاني، أن كبار المفسرين القدماء يشيرون عند ذكر الآيات، التي تعد «منسوخة» بالتداول، إلى ذلك بصيغة المجهول، كالآتي مثلاً: «وقد قيل: إن هذه الآية منسوخة بالسيف»؛[13] أي غير مؤكِّدين صحة النسخ. والأمر الثالث، هو أن كثيراً من العلماء القدامى والمحدثين يشيرون إلى أن الآية لا توجب قتال «المشركين» حصراً؛ أي بسبب إشراكهم، إنما بسبب الحرابة بينهم وبين المسلمين، ويدلِّلون على ذلك من معنى الآية 6 من سورة التوبة التي تلت مباشرة آية «السيف»، التي تقول: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلاَمَ اللّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لاَّ يَعْلَمُونَ﴾، وتبعاً لذلك يقولون: «فلو كانت غاية القتل هي التوبة من الكفر حصراً -أي دون غيره- لتناقض ذلك مع الحكم بإجارة المشرك؛ إن هو طلب ذلك أو إيصاله بعد ذلك مع الحماية والرعاية له حيث يجد طمأنينته ومأمنه، على الرغم من أنه لا يزال متلبساً بكفره، ولم ينتهِ إلى غاية التوبة منه، وعلى الرغم من أنه سيعود إلى المكان الذي يتيح له أن يجعل منه منطلقاً إلى كيد آخر ضد المسلمين».[14]

وفي بحث معمَّق حول هذه المسألة، يقول الشيخ يوسف القرضاوي، بعد أن يستعرض حجج المؤيدين للنسخ والمعارضين له من القدماء والمحدثين: «إن الآية التي هي عمدة القائلين بالنسخ ليست قاطعة الدلالة على قولهم، مع أن قولهم بإنهاء حكم آية أو أكثر من كتاب الله من الخطورة ومن الأهمية، بحيث يحتاج إلى دليل قطعي يسنده، وإلا فإن الأصل أن آيات كتاب الله محكمة ملزمة، عامة دائمة ثابتة إلى يوم القيامة». ويستطرد مؤكداً أنه لايوجد أيضاً في السنَّة «دليل على النسخ في القرآن»، حيث لم تذكر جميع كتب الأحاديث أيَّ حديث ثابت عن الرسول «يقول فيه: إن الآية الفلانية في سورة كذا منسوخة وقد بطل حكمها، أو يقول: إن هذه الآية من سورة كذا قد أبطلت حكم آية كذا من سورة كذا». ويذكر القرضاوي، علاوة على ذلك، عدم وجود «إجماع من الأمة- التي لا تجتمع على ضلالة- على جواز النسخ ووقوعه في القرآن». ومن هذه الشواهد يستخلص القرضاوي أخيراً، أن «ما لم يقطع بنسخه فيجب أن يبقى حكمه ثابتاً ملزماً كما أنزل الله تعالى، ولا ننسخه ونبطل حكمه بمحض الظن، فإن الظن لا يغني من الحق

شيئاً».[15] وبتشابه من هذا الموقف يرى راشد الغنوشي أن «ما دار من جدل حول نسخ هذه الآية العظيمة [الآية 29، سورة الكهف]، أو نسخ سواها من الآيات الناطقة بحرية الإنسان، التي تجاوزت مائة وخمسين آية، [ليس إلا] محاولات بائسة لسلب الإنسان جوهر هويته ووجوده: الحرية، وإفراغ رسالة الإسلام من مضامينها التحررية».[16]

أما فيما يتعلق بالتناقض الظاهر بين آيات «السيف» القليلة والواردة على وجه الخصوص في سورة التوبة والمذكورة أعلاه، وبين آيات «التسامح» الكثيرة الواردة في القرآن على امتداد سوره، فإنه تناقض لا ينكره أحد، فقد حاول أصحاب أطروحة «الناسخ والمنسوخ» تجاوزه بطرحهم بأن الآيات اللاحقة؛ أي آيات «السيف»، تبطل مفعول آيات «التسامح» السابقة، بينما يحاول المناقضون لأطروحة النسخ معالجة هذا التناقض بإرجاع آيات «السيف» إلى أسباب النزول الظرفية، حيث اعتبروا أن وجوب قتال «المشركين» المذكورين في تلك الآيات جاء في السياق التاريخي والشأني مخصصاً بتلك الفئة منهم، الذين «نقضوا عهد الرسول» و«ظاهروا عليه أعداءه»، فهم لا يجسدون إذن «كل المشركين»، ولذا فقد «بُرِّئ الله ورسوله منهم، وآذنهم بالحرب إن لم يتوبوا عن كفرهم، ويؤمنوا بالله رباً واحداً، وبمحمد نبياً ورسولاً».[17]

وبصرف النظر عن هذا الخلاف في الطريقة التأويلية لرفع هذا التناقض بين الآيات القرآنية، الذي لا يجوز حكماً وجوده من الموقع الإيماني لكون القرآن هو كلام الله، يشير طرح هذه المسألة إلى تنوع الإدراك البشري في فهم مقاصد الشرع، وإلى إمكانية تسويغ النص الديني لتحقيق أهداف دنيوية معينة، كما سندلل على ذلك لاحقاً.

علاقة الديني بالدنيوي في ضوء قراءة الإسلام النصي مقارنة بقراءة الإسلام التاريخي

لقد جاء الدين الإسلامي كغيره من الأديان، السماوية منها خاصة ، كإخبار وبيان ودعوة بهدف هداية البشر وحثهم على اتباع تعاليمه في الحياة الدنيا لدخول جنة الله في الآخرة. والآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تنص على هذه الغاية الإلهية لا تعد ولا

تحصى في التعبير المجازي. فالإيمان بهذا الدين أو ذاك يُعبِّر مـن حيـث المبـدأ عـن اقتنـاع ذاتي بصحة وجود مرجع «إلهي»، وهو الخالق، ينبئ الناس (من خلال أنبيائـه) بتعاليمـه، ويبيِّنهـا لهم (من خلال نصوص منزلة)، ويدعوهم إلى اتباعها في الحياة الدنيا لنيل مرضـاته. وبـما أن نصوص القرآن (في حالة الدين الإسلامي هنا) تحتاج غالباً إلى تفسير وتأويل لتصبح مفهومة ومنسجمة بعضها مع بعض، كان لابـد مـن عمـل العقـل البـشري بهـا مـن خـلال العلـماء والفقهاء لتصبح بعدئذ عقيدة وشريعة. ومن هنا تعد النصوص القرآنية بمرجعيتها الإلهيـة– من وجهة نظر المؤمنين– مقدَّسة وثابتة وصالحة لكل زمان ومكان بإطلاق، بينما تعد العقيـدة والشريعة بأصولها وتفاصيلها نتيجة للاجتهاد البشري في فهم النصوص، وبنـاءً عـلى ذلـك، غير مقدسة ونسبية في حقيقتها وقابلة للتغير بما يتلاءم مع تغير الزمان والمكان.

يُعدّ الإيمان بوجود مرجع إلهي (أو مرجع ميتافيزيقي؛ أي خـارج الطبيعـة البـشرية) لهذا الكون قـديماً قـدم الإنـسان ومتأصـلاً في طبيعتـه حـسب مباحـث العلـوم الفلـسفية والأنثروبولوجية على وجه الخصوص. فالأولى تبحث في مسألة «سر الوجود»، والثانية في مسألة أصل الإنسان وصراعه عبر التاريخ من أجل الحياة والبقاء وفنائه في نهايـة المطـاف. وبما أن محاولات الكشف عن «سر الوجود» لم تنتهِ إلى أي نتيجة معرفية، وعلى الأغلب لن تنتهي إلى تلك، وبما أن «موت» الإنسان مازال حتمية مطلقة، وسيبقى كذلك، لذا سـيظل إيمان الإنسان على العموم بوجود «حقيقة تجاوزية» لطبيعته البـشرية؛ أي «حقيقـة إلهيـة»، مستمراً إلى لانهاية. وفي هذا الصدد يؤكد العلامة محمد حسن الأمـين هـذا المعنـى بقولـه: «والذي أنا على يقين منه أن المعرفة البشرية؛ أي العلم والاستقراء والبحـث، ذلـك كلـه لم يقدم للعقل الإنساني ولأسئلته أي إجابات حاسمة ونهائية، سواء في مجال العلوم التطبيقية أو في مجال العلوم الإنسانية، وتبدو هذه الحقيقـة؛ أي حقيقـة غيـاب الإجابـات الحاسـمة والنهائية، أكثر وضوحاً أمام سؤال الوجود ومبدئه على النحو الذي يغدو فيه هذا الـسؤال خالداً متجدداً باستمرار».[18]

وانطلاقاً من هذه الأرضية الأنثروبولوجية، ترجع النقاشات حول مسألة العلاقة بين الإيمان (بوصفه لغوياً تصديقاً ووثوقاً مطلقاً بالشيء والاطمئنان إليه)، والمعرفة (بوصـفها

لغوياً العِلم بالشيء وإدراكه والتدليل على ما هو عليه)،[19] أو بين الحدس والعقـل، أو بـين اللاهوت والناسوت، والمحاولات الفكرية للتوفيق أو المصالحة بينهما، إلى عـصور قديمـة في تاريخ ما يسمى بالديانات السماوية. فـالمؤمنون بديانـة سـماوية مـا، يرجحـون أولويـة الإيمان بـما هـو «إلهـي»، والعقلانيـون (rationalists) يرجحـون بالمقابـل أولويـة العقـل «البشري» في فهم العالم. وبينما ينطلق المؤمنون المتنورون باستخدام العقل «تمهيـداً للإيـمان أو محاولة لفهم وحدتـه أو الـدفاع عنـه»،[20] يحـاول العقلانيـون النظـر إلى قـضايا الإيـمان والشريعة والإلهي بصفة عامة بكونها مسائل بـشرية تُـدرج في مباحـث العلـوم المختلفـة، حيث تُدرس من خلال العقل البشري وحـسب الاختـصاص كـما هـي الحـال مـع جميـع المسائل والظواهر الطبيعية أو الثقافية الأخرى. على هذا النحو يقول مثلاً برهـان غليـون: «فالدين يعتمد بالأساس على الإيمان، والإيمان ليس من أفعـال العقـل، بـل هـو عكـسه، الأول لا يستند إلى الحجة المنطقية الموضوعية أو المادية، وإنما تحركه القصة والعبرة والرواية الرمزية. فهو بالتعريف فعل تسليم. وهنا، التسليم بحقائق تتجاوز العقل، حقـائق وجـود خالق للكون، وبالتالي للإنسان، من خارج الزمان والمكان، لا يحول ولا يزول ولا تدركـه العقول».[21]

في هذا السياق جاء النص القرآني ليؤكد بآيات كثيرة الفصل بين «الإلهيات» متجسدة في صفات الخالق المعبرة عن كماله المطلق من جهة، وبين «البشريات» المتمثلـة في مخلوقاتـه القاصرة تعريفاً في الوصول إلى كماله، بل القاصرة جداً في الوصول إلى علمـه (انظـر مـثلاً سورة الإسراء، الآية 85؛ وسـورة آل عمـران، الآيـة 7)،[22] والجانحـة دومـاً إلى ارتكـاب المعاصي والزلل والبحث عن عرَض الدنيا ومتاعها عوضاً عن الآخرة (انظر مـثلاً سـورة الأنفال، الآية 67)،[23] ولم يستثنِ منهم الأنبياء المرسلين من لدنه. ففي الآية 110 من سـورة الكهف، يأمر رسوله محمداً أن يقول للناس بأنه بشر مثلهم خارج إطار تلقيه لوحيه: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُو لِقَـاءَ رَبِّـهِ فَلْيَعْمَـلْ عَمَـلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾.[24] ويقول القرطبي في تفسيره لهذه الآية: «قل يا محمـد لهؤلاء المعرضين عن آيات الله من قومك: أيها القوم، ما أنا إلا بشر من بنـي آدم مـثلكم في

الجنس والصورة والهيئة لستُ بملَك».[25] وتأكيداً لذلك، كان الرسول يستشير أصحابه في أمور دنيوية كثيرة خارجة عن إطار الوحي ويأخذ برأي من آرائهم، كما تُبيّن لنا بعض الأمثلة التي جاء بها رواة الأحاديث المعتمدون، نذكر منها:

- حديث الأسرى في غزوة بدر عن ابن عباس الذي يروي عن عمر بن الخطاب: «فلما أسروا الأسارى، قال رسول الله ﷺ لأبي بكر وعمر: ما ترون في هؤلاء الأسارى؟ فقال أبو بكر: يا رسول الله، هم بنو العم والعشيرة، أرى أن تأخذ منهم فديةً، فتكون لنا قوة على الكفار، فعسى الله أن يهديهم للإسلام. فقال رسول الله ﷺ: ما ترى يابن الخطاب؟ قلت: لا والله يا رسول الله، ما أرى الذي رأى أبو بكر، ولكني أرى أن تمكّنا فنضرب أعناقهم، فتمكّن علياً من عقيل فيضرب عنقه، وتمكّني من فلان (نسيباً لعمر) فأضرب عنقه، فإن هؤلاء أئمة الكفر وصناديدها. فهوى رسول الله ﷺ ما قال أبو بكر ولم يهوَ ما قلت».[26]

- حديث «تأبير النخل»: وفي هذا الحديث يدور الأمر حول نصيحة الرسول للمزارعين بعدم تأبير (أي تلقيح) النخل، وعندما أمسكوا عن ذلك وجاءت نتيجة الموسم سيئة، قال قولته المشهورة: «أنتم أعلم بأمور دنياكم»، وأوضح ذلك بالقول: «ما أنا بزارع ولا صاحب نخل، فما حدثتكم عن الله فهو حق، وما قلت فيه من قبل نفسي، فإنما أنا بشر أخطئ وأصيب». ومن هنا يمكن الاستنتاج بأن الرسول ميَّز بين «الديني» و«الدنيوي» أو بين «الإلهي» و«البشري»، وهنا يوضح جورج طرابيشي بأن هذا الموقف من رسول الإسلام يعادل من حيث الدلالة حديث يسوع المسيح المشهور: «أعطوا إذاً ما لقيصر لقيصر وما لله لله».[27]

- حديث في غزوة بدر: في غزوة بدر أراد الرسول أن ينزل بجيشه في موقع ظنه حصيناً، فسأله رجل من الأنصار: «يا رسول الله، هل هو الوحي أم هي الحرب والخديعة؟»، فأجابه بصدقه المعروف: «بل هي الحرب والخديعة»، فقال له الأنصاري: «ليس هذا بموقع، فلنجعل البئر وراءنا فنشرب ولا يشربون». وهكذا كان عطش قريش أحد

أهم أسباب هزيمتها. «هنا أيضاً أقرَّ النبي بالفصل بين الدين والاستراتيجيا [والأفضل القول: بين الدين ومتطلبات الحرب الدنيوية]».[28]

من هذه الأحاديث يظهر بجلاء تفريق الرسول بين «الإلهي» و«البشري» وبين «الديني» و«الدنيوي»، وذلك انسجاماً مع الآيات القرآنية كما ذكرنا ذلك سابقاً. ومن هذا الفهم لتعاليم الإسلام «النصي» والسنَّة، ومن خلال تحكيم العقل أيضاً، تنبع الضرورة في حياتنا المعاصرة لإحالة «الديني» إلى «الإلهيات» أو إلى «اللاهوت»، و«الدنيوي» إلى «البشريات» أو «الناسوت» لتجاوز إشكاليات التناقض الكامن لزوماً بين «الديني» المقدس والثابت والمطلق في كماله من جهة، وبين «الدنيوي» غير المقدس (وربما المدنَّس) والمتحول والنسبي في قصوره من جهة أخرى. ولرفع هذا التناقض يرى مراد وهبة في العلمانية (بمعنى الدنيويَّة) الوسيلة الناجعة «وذلك في إطار تعريفي لها بأنها "التفكير في النسبي بما هو نسبي وليس بما هو مطلق"، وحيث إن الحياة الاجتماعية أو السياسية هي ممارسة نسبية فلن يكون أمامنا سوى وضع النسبي في إطار ما هو نسبي وليس في إطار ما هو مطلق، الأمر الذي يستلزم تذوق الدين بالمعنى الأول [المقدس والمطلق]، ورد الدين بالمعنى الثاني [الفهم البشري للدين] إلى الدين بالمعنى الأول، وبذلك يتفرغ الإنسان من حيث هو حيوان اجتماعي أو حيوان سياسي لمواجهة تناقضات الحضارة الإنسانية في محاولة لرفعها رفعاً نسبياً من أجل دفع هذه الحضارة في مسار التقدم بأقل قدر من النتوء».[29] وبالمعنى نفسه تقريباً، يشير ياسين الحاج صالح، إلى أن «ما هو مطلق وثابت لايمكن إلا أن يكون إيماناً؛ أي يخص المؤمنين به فقط؛ ووحده ما يكون نسبياً، واتفاقياً، ومتغيراً، هو ما يمكن أن يعم الناس. أما الجمع بين ما هو مطلق وعام، إيماني ومفروض على الجميع، فهو باب للطغيان وفساد الدين والدولة معاً».[30]

لذا فإن الخلط، الذي يقوم به إسلاميون وكثير من رجال الدين المسلمين، بين الدين كمرجع إلهي من وجهة نظر المؤمن، والدولة كمرجع بشري (مؤسسة من صنع البشر)، يعيش فيها أناس من طوائف ومذاهب وأحزاب وتجمعات لا تعد ولا تحصى ويمثلون

ثقافات متنوعة، يُعد ليس فقط منافياً لمبادئ المنطق في جـمـع الظواهر والأشياء التي تقول بإمكانية ذلك إذا ما توافرت في صنف واحد وليس في أصناف مختلفة، إنـما لمبـادئ التـدين نفسها، أكانت إسلامية أم مسيحية على سبيل المثال، والتي تنفي قسر الإنسان لاعتناق دين معين أو نظرة معينة للحياة لتناقض ذلك مع مبدأ التدين نفسه، الذي يؤكد أن الإيمان بـالله هو أمر يتمُّ بين المخلوق والخالق فقط، والمخلـوق هـو المسؤول بمفـرده أمـام الخـالق في الآخرة عن أعماله (انظر الآية 164 من سورة الأنعام، والآية 38 مـن سـورة المـدثر، اللتـين تؤكدان ذلك، والمستشهد بهما سابقاً في هذا الفصل).

وقد سبق أن نبَّه الشيخ علي عبـد الـرازق إلى ذلـك في سـياق حديثـه عـن ضرورة التفريق بين «ولاية الرسول» بكونه نبياً مرسلاً من الله من جهـة و«ولايـة الملـوك» ذات المصدر البشري من جهة أخرى، عندما يقول: «ولاية الرسول على قومه ولاية روحيـة، منشؤها إيمان القلب، وخضوعه خضوعاً صـادقاً تامـاً يتبعـه خـضوع الجـسم، وولايـة الحاكم ولاية مادية، تعتمد إخضاع الجسم من غير أن يكون لها بـالقلوب اتـصال. تلـك ولاية هداية إلى الله وإرشاد إليه، وهذه ولاية تدبير لمصالح الحياة وعمارة الأرض. تلـك للدين، وهذه للدنيا. تلك لله، وهذه للناس. تلك زعامة دينية، وهذه زعامة سياسية».[31] وبمعنى متشابه، ولكن من جانـب آخـر، يـشير عبـدالله العـروي إلى وقـوع الـسلفيين، بقولهم، إن الإسلام دين ودولة، في مفارقـة عجيبـة عنـدما يظنـون أنهـم «يعـبّرون عـن خصوصية الإسلام. في الواقع إنهم يصفون الإمارة الشرعية [بمفهوم العـروي، الدولـة الطبيعية، التـي تتخـذ الـشريعة قانونـاً لهـا] ولا يتعرضـون في شيء للخلافـة [بمفهـوم العروي حكم الله، الذي يعتبر طوبى/ يوتوبيا ولا يمكن له أن يتحقق إلا بإرادته]... كما أن التاريخ الوقائعي لم يعرف دولة-إسلامية- باستثناء فترة الوحي والإلهام-، كذلك لم تظهر في التأليف الإسلامي نظرية دولة-إسـلامية. نجـد فيـه نظريـة الدولـة الطبيعيـة، وبالمقابل فكرة الخلافة: الواقع وقانونه العادي في جانب، الطوبى وقيمتها الأخلاقيـة في جانب آخر». ويضيف العروي موجِزاً، بأن الإسلام كرسالة إلهية هو «دين الفطرة الذي يهدف إلى إحالة الدولة إلى لادولة».[32]

بهذا الفهم المعرفي في التفريق بين «الدين»، الذي يجسِّد الأحكـام الإلهيـة ويخاطـب الوجدان الفردي جوَّانياً من جهة، و«الوطن/ الدولة»، التي تنظِّم حياة الناس من خلال القوانين برَّانياً من جهـة أخـرى، قـصر عبـدالرحمن الكـواكبي في كتابـه الـشهير **طبـائع الاستبداد**، الدين على إيمان الفرد عندما قال: «الدين ما يدين به الفـرد، لا مـا يـدين بـه الجمع».[33] وبالمعنى نفسه، طرحت الحركة الوطنيـة المـصرية في أوائـل القـرن العـشرين بقيادة سعد زغلول شعار «الدين لله والوطن للجميع»، وكان هذا منسجماً تمامـاً مـع مـا وضحناه.

وبالمقارنة مع «الإسلام النصي» قام «الإسلام التـاريخي» منـذ الـدقائق الأولى لبدايـة تكوينه؛ أي منذ تأسيس الخلافة الراشدية بعد وفـاة الرسـول مبـاشرة، بعمليـة دمـج بـين الجانب الإلهي والجانب البشري، بحيث نتج عن ذلك نظـام حكـم ثيـوقراطي؛ أي نظـام حكم بشري سخَّر قيم الدين الجديد لتحقيق أهدافه الدنيوية، كما سنرى لاحقـاً في تحليلنـا لأهم أنظمة الحكم الإسلامية في التاريخ.

حول تنوع الإدراك البشري وإشكالية طرح «خطاب» ديني أحادي والارتهان للماضي في البحث عن أصولية خلاصية

التساوق بين الحتمية الأنثروبولوجية في تنوع الإدراك البشري وفهم الإسلام للطبيعة البشرية

تنطلق العلوم الحديثة (وخاصة البيولوجيا العـصبية، والنفـسية، والاجتماعيـة) مـن تكوّن الحالة الذهنية للناس، ومدى إمكانية إدراكهم للأشياء، على أسس القواسم المشتركة والفروق في بنيـتهم الثقافيـة التـي تعـود في نـشأتها وتطورهـا إلى ثلاثـة عوامـل: أولاً إلى كينونتهم الأنثروبولوجية كبشر؛ وثانياً إلى تربيتهم وتأهيلهم في بيئات اجتماعية متـشابهة أو مختلفة؛ وثالثاً إلى تطورهم الذاتي من خلال المعارف والتجارب التـي يكتـسبونها في مـسار حياتهم.

ترتسم معالم هذه البرمجة الذهنية لكل فرد على قاعدة بيولوجية متوارثة، التـي يمكـن تشبيهها بالقرص الثابت (hardware) بلغة أهل الحاسوب، الذي يتجسد ماديـاً بالـدماغ، الذي يبدأ، قبل ولادة الطفل وعلى الخصوص بعدها، بتكوين وظائفه عـلى قاعـدة شـبكة عصبية بالغة الكثافة والتعقد، حيث تبدأ تلك بالتقلص وإنـشاء قنـوات عـصبية أساسـية (كروافد الأنهار) مرتبطة فيما بينها عقدياً، تتخصص بإنجـاز وظـائف معينـة. وكـما تقـول نتائج الأبحاث الدماغية الحديثة، تتعلق عملية تكـوّن هـذه القنـوات العـصبية الأساسـية وكميتها بمدى تلقي وحصول الطفل في تأهيله المبكر على حـوافز ومـؤثرات وانطباعـات عديدة وذلك سلباً أو إيجاباً، بحيث تساعد تلك في نشوء هـذه القنـوات أو منعهـا مـن أن تشق طريقها إلى التشكل والنمو. وعند بلوغ الطفل سن الرشد تكـون القنـوات العـصبية الأساسية قد اكتملت وأصبحت ثابتة؛ أي غير قابلة بعد للنمو أو التغير. هذه الإنجـازات العلمية الحديثة تؤكد ما كان الناس يلاحظونه بالتجربة الحياتية، التـي يفـصح عنهـا المثـل العربي القائل: «العلم في الصغر كالنقش على الحجر».

وبناءً على هذه القاعدة البيولوجية (الدماغ)، التـي تتحـدد نوعيتهـا أو جودتهـا مـن خلال الوراثة والشروط الـصحية والرعايـة الطبيـة عـلى وجـه العمـوم، وتربيـة وتأهيـل الإنسان في مرحلة طفولته إلى سن الرشد على وجه الخصوص، يبدأ الإنسان من خلالهـا في تخزين المعلومات المعرفية والتجارب الحسية التـي يـستقبلها مـن بيئتـه وتنـسيق علاقاتهـا المتشابكة وضبط عملها. وانطلاقاً من هـذا النـشاط الـدائم يتأسـس لـدماغ الفـرد غرفـة عمليات-إن جاز التعبير- تنطلق منها أوامـره وتوجيهاتـه المتعلقـة بعمليـات التـداعيات الفكرية والسلوكية، أكانت فطرية الجوهر أم مكتسبة، التي يتحـتم نـشوؤها باسـتمرار في جميع لحظات حياة الإنسان.[34]

هذه التركيبة المعقـدة لتـشكل وعـي الإنـسان وإمكانيـة إدراكـه للأشـياء (القاعـدة البيولوجية من جهة، والبرمجة الذهنية من جهة أخرى) تجعل من كل فرد كائناً متفرداً عـن غيره، يمثِّل شخصية ثقافيـة مـستقلة بـإطلاق؛ أي نـسخة وحيـدة أو أُقنـوم (unikum)،

بحيث لا يمكن لها أن تتطابق بأي شكل من الأشكال تطابقاً تاماً مع أي شخصية لفرد آخر، مهما تماثلت البنى الجينية لشخصين أو تشابهت ظروف منشئهما وشروط حياتهما. وهذه الحقيقة تؤكدها ليس فقط المعاينة الحسية، إنما أيضاً جملة من الدراسات حول المعالم الثقافية للتوائم السيامية؛ أي التوائم الملتصقة جسدياً. من هنا يمكننا أن نفهم التنوع الحتمي والاختلاف في إدراك الناس وفهمهم (كأفراد أولاً، ومن ثمَّ كجماعات) لذاتهم وللآخرين ولمعطيات بيئتهم الطبيعية والثقافية، بحيث يبدأ كل إنسان وفي سياقات حياتية معينة في الإيمان بهذا الشيء ورفض ذاك، وفي الحكم بنفع هذا وضرر ذاك، وفي الاقتناع بصواب هذا وخطأ ذاك، وفي النظر إلى جمال هذا وقبح ذاك، وفي الإحساس بحب هذا وكره ذاك، وفي قول هذا والسكوت عن ذاك، وفي فعل هذا وهجر فعل ذاك، إلى آخره من مواقف وتصرفات.[35] بهذا يُعدّ الإنسان كائناً متفرِّداً بحدِّ ذاته، ويبقى هكذا من المهد إلى اللحد، وذلك بالرغم من حقيقة أنه يتبنى خلال سيرة حياته بوعي أو بحكم نشأته الوراثية والاجتماعية والثقافية، انتماءات دينية أو عقائدية أو سياسية، أو غيرها من الانتماءات.

ويبدو لنا أن الإسلام قال أيضاً، ليس فقط بوجود التنوع العرقي والاجتماعي والثقافي واللغوي، والاختلاف في الإدراك بين الأفراد والجماعات، إنما أكد ضرورة وحتمية هذا الوجود، ولكنه أرجعه بتساوقٍ مع فهمه لذاته إلى إرادة إلهية، وذلك بخلاف التقرير العلمي (البشري) الذي يأخذ بمبدأ التطور والارتقاء الطبيعي. بهذا الصدد ينص القرآن، وبصريح العبارة، على أن الناس كانوا أو خُلقوا أساساً «أمة واحدة»، ومن ثم اختلفوا بإرادة الله: ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلاَّ أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُواْ وَلَوْلاَ كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [يونس، 19]، وبإرادته فقط يمكن أن يصبح الناس أمة واحدة (مرة أخرى): ﴿وَلَوْ شَاء اللهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً... إِلَى الله مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [المائدة، 48]، وأيضاً: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ [هود، 118]. وفي آية أخرى يؤكد القرآن خلق التمايزات الثقافية والإثنية

بين جماعات الناس لحكمة إلهية: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ﴾ [الروم، 22].

إذن ليس فقط من وجهة النظر الدنيوية يُعدّ الاختلاف بين الناس جزءاً أساسياً من طبيعتهم البشرية، إنما الدين الإسلامي يؤكد من طرفه أيضاً هذا الاختلاف، فضلاً عن إرجاعه إلى إرادة إلهية. ولهذا لا يمكن الانطلاق من إمكانية الأخذ بشريعة معينة تمثِّل عند أصحابها فقط حقيقة مطلقة (بشرية المصدر كانت أو إلهية المصدر)، وتوحيد جميع الناس على استيعابها بالفهم نفسه، الذي تنادي به جماعات إسلامية أو رجال دين مسلمون، كما سنرى في تحليلنا لإشكالية طرح خطاب ديني أحادي الجانب انطلاقاً من ثبوتية النص القرآني.

إشكالية طرح «خطاب» ديني أحادي انطلاقاً من ثبوتية النص القرآني

من المعلوم أن كل جماعة إسلامية معاصرة تحاول أن تطرح «خطاباً» دينياً معيناً تدَّعي من خلاله تقديم التفسيرات والتأويلات «الصحيحة» للنص القرآني (المصدر الأول) والأحاديث النبوية (المصدر الثاني)؛ للتدليل على قدرتها في استنباط الأحكام اللازمة والحلول المناسبة لمشكلات تطور المجتمعات الحالية من جميع جوانبها، وذلك تحت شعار «الإسلام هو الحل» الذي رفعته جماعات الإسلام السياسي. ولاشك في أنه أصبح لدى المسلمين- منذ أن جُمع القرآن نهائياً في عهد الخليفة عثمان بن عفان- نصّ لغوي يعتبره المؤمنون تجسيداً لكلام الله وصل إلى البشر بواسطة الوحي كما هو معروف. ولم يصل إلى علمنا منذ ذلك الحين إلى اليوم، أن شخصاً ما من دائرة العامة من المؤمنين شكَّك في صحة وثبوتية النص القرآني، وفي طريقة ترتيب سوره وآياته إلى آخره من تفاصيل. لقد بدأ الإشكال حقاً عندما بدأ المسلمون، وخاصة الفقهاء منهم، في قراءة هذا النص ومحاولة تفسيره وشرحه وتأويله ومقارنة آياته بالسنَّة النبوية، وذلك بناءً على الحاجة إلى وضع قواعد سلوكية وصوغ مواقف معينة من قضايا ومشكلات نشأت في المسارات الجديدة لتطور المجتمعات ومتطلباته في ظل حكم الخلافة في مراحلها المتعاقبة.

ولقد أدت هذه المحاولات في استقراء القرآن والسيرة النبوية إلى نشوء «علم الكلام» والمذاهب الفقهية المتعددة، كما أدت الخلافات في مسائل الحكم وفهم المقاصد الشرعية، التي كمنت دوافعها الجوهرية في صراعات اجتماعية واقتصادية وسياسية، إلى نشوء الطوائف والفرق الإسلامية المختلفة. كل هذا جاء انسجاماً مع الناموس الطبيعي في صراع المجموعات البشرية والطبقات الاجتماعية لتأمين الغلبة من أجل السيطرة على الفائض الاقتصادي وتحقيق السطوة والجاه من جهة، وانسجاماً أيضاً مع محاولاتها الذهنية لإدراك النص القرآني وأحاديث السيرة المنقولة، وذلك إما انطلاقاً من دوافع ذاتية إيمانية أو لإيجاد تبريرات شرعية لمواقف سياسية أو إجرائية أخذَ بها «أولو الأمر» للاستيلاء على السلطة أو لتثبيت أركان مُلكهم أو سلطانهم.

أفرز هذا الواقع التاريخي، كما هو معلوم، «خطابات» دينية إسلامية لا تحصى، قديماً وحديثاً، تميزت جميعها بالتنوع واختلاف في الرؤية حول قضايا في أصول الدين وفروعه إلى حد التناقض من جهة، ولكنها اتسمت أيضاً بالانسجام والتناغم حول مسائل معينة من جهة أخرى. هذا التنوع في طبيعة الخطابات الدينية، الذي ظهر بُعيد وفاة الرسول، مازال يحصل ويتجدد إلى يومنا هذا، بالرغم من اعتماد أصحابها جميعاً على مرجعية النص القرآني الثابت وعلى السنَّة؛ أي السيرة النبوية.

وقبل تأسيس علوم اللسانيات المعاصرة بقرون عدة، أدرك الفقهاء والعلماء المسلمون الأوائل بفطرتهم الطبيعية وتحكيم العقل، أن أي نص مكتوب لا ينطق بنفسه ولا يستطيع أن يُفسِّر أو يؤوِّل ذاته، إنما يُعدّ مادة لغوية تحتاج إلى تفسير وتأويل وفهم، لأن كل لغة، وخاصةً اللغة العربية، فيها من المجاز والبديع والكناية والجناس والطباق والتورية والاستعارة، إلى آخره من صيغ البيان، ما يحمل معه معاني دلالية معينة يمكن الإفصاح عنها من حيث المبدأ ليس إلاَّ. وانطلاقاً من هذه الحقيقة (التي أصبحت بديهية) يجب أن يخضع أي نص ديني بوصفه صياغة لغوية معينة في سياق محاولة تفسيره أو تأويله أو الكشف عن مدلولاته، لاستخدام مبادئ ومناهج وأدوات معرفية من وسط علوم مختلفة،

يقف على رأسها علم اللسانيات المختص بلغة النص، وذلك لفك رموزه وفهمه في سياقاته اللغوية والشأنية والتاريخية، وخاصة إذا تعلق الأمر بنصوص تاريخية قديمة لعدم إمكانية استحضار الماضي بكل جوانبه المادية والثقافية. ولتاريخية النص هذه أهمية قصوى في استجلاء مضامينه ومعانيه، التي يمكن أن «نقترب منها بالبحث الفيلولوجي المُدقِّق إن أزلنا عن أعيننا غشاوة العقيدة وتجردنا عن متطلباتها».[36] علاوة على ذلك، يتعلق تفسير أو تأويل أي نص لغوي ما – من حيث المبدأ – بعدة جزميات، يُعدّ من أهمها، المستوى العلمي والمعرفي للمفسِّر، وأهواؤه الشخصية ومصالحه الذاتية، والظروف العينية التي يعيش في ظلالها، إلى آخره من فياصل.

ولقد أسهم «النص القرآني بوصفه منظومة عقيدية دينية مفتوحة [...] في نشوء وبروز احتمالات متعددة لقراءات متعددة، كان من شأنها أن مكَّنت، من موقع الوضعيات الاجتماعية المشخَّصة التي انطلقت منها هذه القراءات، لعملية تحويله إلى مظلة يستظل بظلها جمع متسع ومتعاظم، أبداً وباطراد، من الفرقاء المتخاصمين [...] أو المتحاورين والمتحالفين من اتجاهات وأحزاب ومدارس وفرق فقهية وسياسية واقتصادية وفلسفية متعددة».[37] حقاً يعد النص القرآني بحد ذاته، وفي مواضع وسياقات شأنية كثيرة، قابلاً لعدة تأويلات ممكنة، ويتبدى أحياناً أن بعضه قد يناقض بعضاً (انظر بعض الأمثلة التي أوردناها في أسفل هذه الفقرة)، وهذا ما أكده القرآن بنفسه كتجسيد لكلام الله كما يعتقد المسلمون المؤمنون، وذلك من خلال الآية 7 من سورة آل عمران: ﴿هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾. ويُنقَل أيضاً عن الإمام علي قوله المعروف: «القرآن حمَّال أوجه». حتى الشيخ المعاصر يوسف القرضاوي، الذي يدّعي أن «الخطاب الإسلامي واحد لا يتغير»، يعترف في سياق تعليقه على مواقف الجماعات التكفيرية بأن مشكلة التفسير والتأويل تكمن بأن «تُؤخذ بعض النصوص دون بعض، أو تأخذ المتشابهات وتدع المحكمات، المتشابهات التي تحتمل أكثر من فهم وتحتمل أكثر من تفسير»،[38] ولكنه يَقْصُر هذه المسألة على «الفهم» ولا

يعير اهتماماً لإمكانيات القراءات المختلفة للنص القرآني من الزوايا اللغوية واللسانية والفلسفية والتاريخية والاجتماعية والسياسية والثقافية إلى آخره، وباختصار من زوايا المعارف العلمية الحديثة بما فيها الطبيعية منها أيضاً، وهذا ما حصل قديماً ومازال يحصل إلى يومنا هذا.

وهناك أمثلة لا تُعَدُّ ولا تحصى من العصور السالفة إلى يومنا هذا تتعلق بتنوع الخطاب الديني الإسلامي حسب الطوائف والمذاهب والفرق، واختلاف فقهائها من الخاصة وأتباعها من العامة، في تفسير وتأويل الشريعة وتطويعها لتحقيق أهداف فئوية معينة وإصدار الفتاوى المختلفة حول مستجدات حدثت في مكان معيَّن وزمان ما. ولم يشكل النص القرآني، الذي يعد مرجعية جميع الفرقاء، «عائقاً أمام عمليات التكفير [جاءت في النص بلفظة "التفكير" وذلك بسبب خطأ مطبعي] والتسفيه من قبل الاتجاهات المذكورة بعضها حيال بعض، ولكن بصورة خاصة من قبل الاتجاه المهيمن سلطوياً، أو الذي يدور وظيفياً في فلك السلطة، إزاء الاتجاهات الأخرى».[39] ولابد هنا من التذكير بأن الدين الإسلامي لا ينفرد بتنوع فهمه وإدراكه عن الأديان الأخرى، السماوية منها خاصة، حيث نشأت مذاهب مختلفة وعلوم لاهوتية متخصصة في إطار المسيحية تُدرَّس في جامعات العالم، ولو كان هناك فهم واحد لكل دين لما تأسست هذه المذاهب والعلوم المذكورة. ولايسعنا هنا إلا التذكير ببعض الاختلافات الفقهية قديماً وحديثاً لإسناد ما وصلنا إليه ولتوظيف ذلك معرفياً في البرهنة على عدم توفر المقومات الدينية بحد ذاتها لتأسيس دولة إسلامية كما يصبو إلى تحقيقها الإسلاميون المعاصرون، وذلك دون أن نخوض في عملية توثيق أو بحث تاريخي، أو نتبنى موقفاً تقييمياً حول صحة أو خطأ هذا الرأي أو ذاك، لأنَّ ذلك لايدخل في اختصاصنا بالمعنى الضيق للكلمة ولا هو من صلب هذه الدراسة أصلاً.

1. أمثلة على اختلافات النظر إلى النص القرآني والأحاديث وإدراكها في العصر القديم

بدأت بوادر اختلافات النظر حول فهم وتأويل الآيات القرآنية والسنَّة النبوية منذ وفاة الرسول وبدء المرحلة الراشدية بشكل مُضمر، ولم تظهر إلى العيان إلاَّ لاحقاً، وذلك

في سياق الصراع حول مسألة الخلافة بين علي ومعاوية من جهة، وعلي والخوارج من جهة أخرى. ولكن هذه الاختلافات لم تتبلور بشكل منهجي إلا بظهور «علم الكلام» والمذاهب الفقهية المعروفة، والبدء في عملية التدوين منذ منتصف القرن الثاني الهجري تقريباً، وذلك في عصر الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور.[40]

عند قراءة تفاسير الفقهاء والمؤرخين المسلمين القدماء للآيات القرآنية والأحاديث النبوية يلاحظ المرء استخدامهم بتواتر كبير جملاً مثل: «اختلف العلماء في معنى هذه الآية على (كذا) أقوال»، و«اختلف أهل العلم في قوله تعالى كذا وكذا»، أو «هناك عدة مسائل (خلافية) في تفسير أو تأويل هذه الآية». ولتوضيح اختلاف الفقهاء في تفسير أو تأويل كثير من الآيات القرآنية، والتبعات الفقهية والعملية لذلك، نأتي بآية واحدة اخترناها لبيان معناها لغوياً بشكل يبدو لأول وهلة أنه من غير الممكن أن يختلف اثنان من أبناء العربية في فهم معانيها الدلالية. ويستطيع أي قارئ اختيار آيات أخرى للتأكد مما سنصل إليه. مثالنا هو الآية 256 من سورة البقرة: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىَ لاَ انفِصَامَ لَهَا وَاللهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾. نأتي هنا على الصيغ التفسيرية المختلفة، التي ذكرها كل من: القرطبي، وابن كثير، والطبري، والسيوطي، والبيضاوي.[41] ومن هؤلاء من يطرح آراء المفسرين الأوَّلين دون إبداء رأيه الخاص (القرطبي والسيوطي والبيضاوي)، أو يصرّح برأيه أيضاً (ابن كثير والطبري).

المسألة الخلافية الأساسية، التي تتفرع منها عدة قضايا أخرى، تكمن في الإجابة على السؤال التالي: هل الآية منسوخة أو غير منسوخة؟ بعض المفسرين يعد هذه الآية منسوخة، ولكنهم يختلفون في أسباب الأخذ بالنسخ، وما هي الآيات التي نسختها. فبعضهم يقول في الأسباب: «لأن النبي ﷺ قد أكره العرب على دين الإسلام وقاتلهم ولم يرض منهم إلا بالإسلام» (قال بذلك: سليمان بن موسى، وابن مسعود، وكثير من المفسرين). والآية التي نسختها هي الآية 73 من سورة التوبة: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ

وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ... ﴾. ويقول القرطبي في تفسيره لهذه الآية: «وهذه الآية نسخت كل شيء من العفو والصلح والصفح» (ذكر ذلك القرطبي، والبيضاوي). وآخرون قالوا بأنها نُسخت بالآية 16 من سورة الفتح: ﴿قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَى قَوْمٍ أُوْلِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ... ﴾، أو الآية 29 من سورة التوبة: ﴿قَاتِلُواْ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللّهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾، أو الآية 123 من السورة نفسها: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ قَاتِلُواْ الَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ الْكُفَّارِ وَلِيَجِدُواْ فِيكُمْ غِلْظَةً... ﴾ [عن ابن كثير]. وقال آخرون: «هذه الآية منسوخة، وإنما نزلت قبل أن يُفرض القتال». ويذكر الطبري هؤلاء مستشهداً: «حدثني يونس بن عبد الأعلى قال، أخبرنا ابن وهب قال، أخبرني يعقوب بن عبدالرحمن الزهري قال: سألت زيد بن أسلم عن قول الله تعالى ذكره: (لا إكراه في الدين)، قال: كان رسول الله ﷺ بمكة عشر سنين لا يُكره أحداً في الدين، فأبى المشركون إلا أن يقاتلوهم، فاستأذن الله في قتالهم فأذن له». ويذكر ابن كثير: «وقال آخرون، بل هي منسوخة بآية القتال؛ [أي الآية 5 من سورة التوبة]، وإنه يجب أن تُدعى جميع الأمم إلى الدخول في الدين الحنيف، دين الإسلام، فإن أبى أحد منهم الدخول فيه، ولم ينقَد له أو يبذل الجزية، قوتل حتى يقتل، وهذا معنى الإكراه».

ويرى فقهاء آخرون هذه الآية ليست بمنسوخة، ولكنها مخصَّصة بفئات معينة من الناس. وهنا يختلفون أيضاً في تفاصيل هذا التخصيص. فيرى بعض المفسرين أن الآية غير منسوخة ولكنها نزلت مخصصة بفئة من الأنصار (أو في رجل منهم)، التي تهوَّد أو تنصَّر أبناؤها قبل الإسلام: «وهذا ما رواه أبو داود عن ابن عباس. وقال بذلك: سعيد بن جبير والشعبي ومجاهد». ويذكرون أسباب النزول بأن تكون المرأة مقلاتاً (أي لا يعيش لها ولد) فتجعل على نفسها إن عاش لها ولد أن تهوِّده، فلما أُجلي بنو النضير (اليهود) من المدينة، كان فيهم كثير من أبناء الأنصار فقالوا: لا ندع أبناءنا، فأنزل الله تعالى الآية المذكورة. وهناك صيغة أخرى عن أسباب النزول تقول، إن الآية نزلت في رجل من الأنصار يقال له أبو

حصين كان له ابنان تنصّرا فأتى أبوهما رسول الله مشتكياً أمرهما، ورغب في أن يبعث الرسول من يردهما فنزلت الآية (ذكر ذلك القرطبي والبيضاوي وابن كثير). يقول الطبري بهذا الرأي ويستشهد: «قال أبو جعفر: اختلف أهل التأويل في معنى ذلك. فقال بعضهم: نزلت هذه الآية في قوم من الأنصار– أو في رجل منهم – كان لهم أولاد قد هوَّدُوهم أو نصَّرُوهم، فلما جاء الله بالإسلام أرادوا إكراههم عليه، فنهاهم الله عن ذلك حتى يكونوا هم يختارون الدخول في الإسلام». ويضيف: «وإنما قلنا: هذا القول أولى الأقوال في ذلك بالصواب، لما قد دللنا عليه في كتابنا **اللطيف من البيان عن أصول الأحكام**: من أن الناسخ غير كائن ناسخاً إلا ما نفى حكم المنسوخ فلم يجز اجتماعهما. فأما ما كان ظاهره العموم من الأمر والنهي، وباطنه الخصوص، فهو من الناسخ والمنسوخ بمعزل». ويتابع الطبري تعليقاً: «وإذ كان ذلك كذلك، وكان غير مستحيل أن يقال: لا إكراه لأحد ممن أخذت منه الجزية في الدين، ولم يكن في الآية دليل على أن تأويلها بخلاف ذلك، وكان المسلمون جميعاً قد نقلوا عن نبيهم ﷺ أنه أكره على الإسلام قوماً فأبى أن يقبل منهم إلا الإسلام، وحكم بقتلهم إن امتنعوا منه، وذلك كعبدة الأوثان من مشركي العرب، وكالمرتد عن دينه دين الحق إلى الكفر ومن أشبههم، وأنه ترك إكراه آخرين على الإسلام بقبوله الجزية منه وإقراره على دينه الباطل، وذلك كأهل الكتابين ومَن أشبههم، كان بيِّناً بذلك أن معنى قوله: (لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ)، إنما هو لا إكراه في الدين لأحد ممن حل قبول الجزية منه بأدائه الجزية، ورضاه بحكم الإسلام. ولا معنى لقول من زعم أن الآية منسوخة الحكم، بالإذن بالمحاربة».

ومن المفسرين مَن يقول، إن الآية «نزلت في أهل الكتاب خاصة، وأنهم لا يكرهون على الإسلام إذا أدوا الجزية، والذين يكرهون أهل الأوثان فلا يقبل منهم إلا الإسلام فهم الذين نزل فيهم (يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين) [التوبة، 73]، قال بذلك: الشعبي وقتادة والحسن والضحاك» (القرطبي). وذكر ذلك أيضاً ابن كثير: «وقد ذهبت طائفة كثيرة من العلماء، أن هذه محمولة على أهل الكتاب، ومن دخل في دينهم قبل النسخ والتبديل إذا بذلوا الجزية».

وبعضهم الآخر يقول، إن الآية «وردت في السبي متى كانوا من أهل الكتاب لم يجبروا إذا كانوا كباراً، وإن كانوا مجوساً صغاراً أو كباراً أو وثنيين فإنهم يجبرون على الإسلام، لأن من سباهم لا ينتفع بهم مع كونهم وثنيين». وقال بذلك: «ابن القاسم عن مالك، وأما أشهب فإنه قال: هم على دين من سباهم، فإذا امتنعوا أجبروا على الإسلام، والصغار لا دين لهم فلذلك أُجبروا على الدخول في دين الإسلام لئلا يذهبوا إلى دين باطل» (عن البيضاوي وآخرين).

وقال آخرون: «نزلت الآية في خاص من الكفار ولم ينسخ منها شيء». ذكر ذلك الطبري مستشهداً: «حدثنا بشر بن معاذ قال، حدثنا يزيد قال، حدثنا سعيد، عن قتادة: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾، قال: أُكره عليه هذا الحي من العرب، لأنهم كانوا أمة أميَّة ليس لهم كتاب يعرفونه، فلم يقبل منهم غير الإسلام. ولا يكره عليه أهل الكتاب إذا أقروا بالجزية أو بالخراج، ولم يفتنوا عن دينهم، فيخلى عنهم». ومن ثم: «حدثنا محمد ابن بشار قال، حدثنا سليمان قال، حدثنا أبو هلال قال، حدثنا قتادة في قوله: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ قال: هو هذا الحي من العرب، أُكرهوا على الدين، لم يُقبل منهم إلا القتل أو الإسلام، وأهل الكتاب قُبلت منهم الجزية، ولم يقتلوا». ويضيف الطبري أخيراً: «حدثنا ابن حميد قال، حدثنا الحكم بن بشير قال، حدثنا عمرو بن قيس، عن جويبر، عن الضحاك في قوله: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾، قال: أمر رسول الله ﷺ أن يقاتل جزيرة العرب من أهل الأوثان، فلم يقبل منهم إلا: لا إله إلا الله، أو السيف، ثم أمر فيمن سواهم بأن تُقبل منهم الجزية، فقال: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾».

وقال آخرون: «نزلت في أهل الكتابَين والمجوس وكل من جاء إقراره على دينه المخالف دين الحق وأخذ الجزية منه، وأنكروا أن يكون شيء منها منسوخاً». ومن ثم: «حدثنا الحسن بن يحيى قال، أخبرنا عبدالرزاق قال، أخبرنا معمر، عن قتادة في قوله: (لا إكراه في الدين)، قال: كانت العرب ليس لها دين، فأُكرهوا على الدين بالسيف. قال: ولا يُكره اليهود ولا النصارى والمجوس، إذا أعطوا الجزية» (عن الطبري).

وثمة مجموعة ثالثة من المفسرين ذهبت إلى القول، إن الآية غير منسوخة وإن حكمها على العموم، إذ يقول ابن كثـير في تفـسيره: «يقـول تعـالى: ﴿لاَ إِكْـرَاهَ فِي الـدِّينِ﴾؛ أي لا تُكرهوا أحداً على الدخول في دين الإسلام، فإنه بيِّن واضـح، جليّـة دلائلـه وبراهينـه، لا يحتاج إلى أن يُكرَه أحد على الدخول فيه، بل من هداه الله للإسلام، وشرح صـدره، ونـوّر بصيرته، دخل فيه على بينة، ومن أعمى الله قلبه وختم على سـمعه وبـصره، فإنـه لا يفيـده الدخول في الدين مكرهاً مقسوراً». ويستشهد ابن كثير بالرواة والمحدثين الذين ذكروا بأن الآية نزلت على التخصيص كما أشرنا إليه سابقاً، ولكنه يضيف: «وإن كان حكمها عاماً».

بعد أن ذكرنا هذا التنوع في تأويل مقاصد هذه الآية عند المفسرين القـدماء، وخاصـة في مثل تلك الآية، التي لا تحتاج أصلاً إلى التفسير لوضوح بيانها، فكيف الحال مـع آيـات أخرى تحمل في تركيبها اللغوي والشأني إمكانيات تأويلية متعددة؟ هذا من حيث الشكل، أما من حيث المضمون وتبعاته فلا نحتاج في واقع الحال إلى تحليل معمَّق، لأن كل شخص يعرف تبعة أن تكون الآية قد نُسخت؛ أي بطل مفعولها؛ أي بطـل كـون الإسـلام يطـرح مسألة حرية الإنسان في اختيار معتقده، أو العكس من ذلك في حالة اعتبار هذه الآية غـير منسوخة بصرف النظر عن مسألة التخصيص أو عدمه. وفي هذا السياق وعلى سبيل المثـال يذكر سامي الذيب، الـذي تـرجم القـرآن إلى الفرنـسية ورتـب آياتـه بحـسب التسلـسل التاريخي، بأن «أكثر من نصف الآيات القرآنية قد تعرضت للتباين»، وأن «بعض الكلمات قد تعرضت لأكثر من عشرة تباينات مع تعديل شامل للمعنـى»،[42] مـن خـلال اخـتلاف القراءات والتفاسير.

أ. قراءة المرجئة ومسألة إرجاء الحكم على المعصيات

انطلاقاً من فهم الإيمان بأنه الاعتقاد في القلب أساساً، والذي يمكن أن يفضي اللسان به ويتبعه عمل يؤكد الأخذ به، نشأت حركة «المرجئة» في العصر الأموي كما هو معـروف. وقد انطلق هذا الفكر من سورة الأعراف، الآيـة 111: ﴿قَـالُواْ أَرْجِـهْ وَأَخَـاهُ وَأَرْسِـلْ فِي الْمَـدَآئِنِ حَاشِرِينَ﴾، مؤوِّلاً هذه الآية التي تتحدث في سياقها عن أصحاب فرعون، الذين

نصحوه بتأخير الأمر بقتل موسى وأخيه حتى يتضح الأمر إن كان ساحراً أم لا، وذلك في منحى إرجاء الحكم على المعصيات، وخاصة الكبيرة منها، إلى الله؛ أي عدم تكفير الناس على ارتكابها في الدنيا. وبهذه القراءة- وبصرف النظر عن خلفيتها السياسية بمهادنة الحكم الأموي- اختلف المرجئة مع الشيعة التي قالت بإقامة الحد على مرتكب الكبيرة، ومع الخوارج التي قالت بقتله.[43]

ب. مسألة إحداث القرآن مقابل قدمه قدم الله

ومن أبرز القضايا الخلافية كان طرح المعتزلة لمسألة إحداث القرآن مقابل الرأي السائد آنذاك (الذي تبناه الأشاعرة بعدئذ) القائل بقدم القرآن قدم الله، وما ينتج عن ذلك من تبعات فقهية وعملية على حد سواء. فالأخذ بقدم القرآن بكونه وحياً من الله وجزءاً من صفاته يستتبع حكْماً أن آياته تجسد إرادة الله بإطلاق وتتجاوز من خلال ذلك الزمان والمكان. أما الأخذ برأي المعتزلة والقائل بأن القرآن أُنزل محدثاً من الله تناسباً مع ظروف مجتمع الجاهلية لكي يستوعبه الناس، فيترتب عليه عملياً أنه لا يصح النظر إلى الآيات القرآنية كحقائق مطلقة صالحة لكل زمان ومكان، إنما وجوب الاجتهاد في البحث عن مقاصدها ليس إلاَّ، وذلك من خلال دراسة أسباب نزولها والظروف المحيطة بحياة الناس المستهدفين وتقاليدهم ووعيهم في تلك الحقبة من الزمن. فمثلاً نصَّ القرآن على عقوبة السارق بقطع يده، وهذه العقوبة الشديدة أتت على الأرجح لاستئصال ظاهرة السرقة، التي كانت منتشرة على نطاق واسع بين أفراد القبائل في جزيرة العرب لظروف الحياة الصحراوية القاسية التي كانوا يعانون منها. إذن وحسب رؤية المعتزلة لا يمكن أخذ هذه العقوبة كحكم إلهي مطلق لكل زمان ومكان، إنما القصد المرتبط بها وهو دعوة الناس إلى الكف عن السرقة كقيمة دينية عليا يمكن تحقيقها بوسائل أخرى نابعة من ظروف مكانية وتاريخية معينة. وهذا مافعله-حسب رواة الأحاديث- الخليفة الراشدي عمر بن الخطاب، حيث كان- بالرغم من التزامه الشديد بالقرآن- يمارس الاجتهاد برأيه ولو خالف بذلك- ظاهرياً- نصاً ورد في القرآن، فما «لم يبق في أحوال الجماعة ما يقتضي تطبيقه، لم يطبقه»،[44]

وذلك عندما امتنع عن تطبيق عقوبة السرقة المنصوص عليها في القرآن في سنة من السنوات العجاف، التي سميت «عام المجاعة»، حيث انتشر الفقر والجوع على نطاق واسع.[45]

ج. قراءة المتصوفة للآيات القرآنية ومسألة «الظاهر والباطن»

وبالتضاد مع الفكر الديني التقليدي، نرى أن المتصوفة في قراءتهم للآيات القرآنية ينطلقون في آلية تأويلها من ثنائية ظاهرها وباطنها، حيث يأخذ الصوفيون بالفكرة القائلة «بأن للقرآن مضموناً "ظاهراً" هو منطوقه الذي تؤديه الدلالات اللغوية والبيانية المباشرة كما يفهمها عامة الناس، ومضموناً "باطنياً" هو-عندهم- المضمون الحقيقي الذي لا يتكشف إلا "للراسخين في العلم"، [...] وقد سموا المضمون الأول بـ"الشريعة"، وسمّوا المضمون الثاني بـ"الحقيقة" [...] وأعطوا الأولوية للحقيقة مقابل الشريعة؛ أي عدم التزام الصوفي بأحكام "الشريعة"، حين تنكشف له "الحقيقة"».[46] وهذا ما عبَّر عنه الحسن البصري بقول منسوب إليه: «مثقال ذرة من الورع السالم خير من ألف مثقال من الصوم والصلاة».[47]

د. المسألة الخلافية في الآيات المحكمات والمتشابهات

لقد سبق لنا في سياق الحديث عن التنوع في تفسير وتأويل الآيات القرآنية أن أشرنا إلى تأكيد القرآن بنفسه من خلال الآية 7 من سورة آل عمران، وجود آيات ﴿مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وأخر مُتَشَابِهَاتٌ﴾ بين دفتيه. ويظهر من تفاسير الفقهاء القدماء أنه لا يوجد إجماع حول تعريف الآيات وتصنيف حسب طبيعتها المذكورة. ففي صدد تفسير الآية يقول القرطبي: «اختلف العلماء في المحكمات والمتشابهات على أقوال عديدة، فقال جابر ابن عبدالله، وهو مقتضى قول الشعبي، وسفيان الثوري وغيرهما: المحكمات من آي القرآن ما عُرف تأويله وفُهم معناه وتفسيره. المتشابه ما لم يكن لأحد إلى علمه سبيل مما استأثر الله تعالى بعلمه دون خلقه». ويشرح الطبري من طرفه معنى قوله «متشابهات»، بقوله: «فإن

معناه: متشابهات في التلاوة، مختلفات في المعنى، كما قال جلَّ ثناؤه: ﴿وَأُتُواْ بِهِ مُتَشَابِهاً﴾ [البقرة، 25]، يعني في المنظر، مختلفاً في المطعم؛ وكما قال مخبراً عمن أخبر عنه من بني إسرائيل أنه قال: ﴿إِنَّ البَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا﴾ [البقرة، 70]، يعنون بذلك: تشابه علينا في الصفة، وإن اختلفت أنواعه. فتأويل الكلام إذن: إن الذي لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء، هو الذي أنزل عليك يا محمد القرآن، منه آيات محكمات بالبيان، هن أصل الكتاب الذي عليه عمادك وعماد أمتك في الدين، وإليه مفزعك ومفزعهم فيما افترضتُ عليك وعليهم من شرائع الإسلام، وآيات أخر، هن متشابهات في التلاوة، مختلفات في المعاني». ويؤكد الطبري أيضاً اختلاف العلماء في تأويل الآية عندما يقول: «وقد اختلف أهل التأويل في تأويل قوله: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾، وما المحكم من آي الكتاب، وما المتشابه منه؟ فقال بعضهم: المحكمات من آي القرآن، المعمول بهن، وهن الناسخات أو المثبتات الأحكام، والمتشابهات من آيه، المتروك العمل بهن، المنسوخات». ويذكر القرطبي، بالمعنى نفسه، ما قاله ابن مسعود وغيره: «المحكمات الناسخات، والمتشابهات المنسوخات». ولكن هناك أيضاً من العلماء من يقول غير ذلك حسب القرطبي: «القرآن كله محكم: لقوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ﴾ وقيل: كله متشابه، لقوله: ﴿كِتَابًا مُّتَشَابِهًا﴾».[48]

إذن يمكن الاستنتاج: أولاً، بأن هناك إشكالية فهم؛ أي تفسير (بيان اللفظ) وعلى الأغلب تأويل (بيان المعنى المقصود)، للآيات «المحكمات» و«المتشابهات» عند الخاصَّة من المسلمين، فضلاً عن العامَّة منهم؛ وثانياً أن هناك اختلافاً بين العلماء حول تحديد «المحكمات» أو «المتشابهات» من الآيات، حيث عبَّر عن ذلك فخر الدين الرازي (ت 1209) بقوله: «إن كل واحد من أصحاب المذاهب يدّعي أن الآيات الموافقة لمذهبه مُحكمة، وأن الآيات الأخرى الموافقة لقول خصمه متشابهة، فلابد من تأويلها حسب تلك، فالمعتزلي يقول، مثلاً، قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُر﴾ محكم، وقوله: ﴿وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَن يَشَاء اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ متشابه، والسُنّي يقلب الأمر في ذلك».[49]

وبما أن الأمر كذلك، فهذا يعني أنه لا يحق، من حيث المبدأ، أن يدّعي أي فقيه أو رجل دين إسلامي أنه يملك الحقيقة المطلقة في تحديد الآيات «المحكمات» و«المتشابهات»، ويشتق منها بيانات دينية يكثفها في «خطاب ديني» يصفه بالثابت، ولكن في واقع الحال لا يُعدّ هذا إلا اجتهاداً منه، وربما من نظرائه وأتباعه في فهم حقيقة الإسلام كما جاءت في القرآن الكريم.

هـ. مسألة الجبرية والقدرية في الآيات القرآنية والاختلاف في فهمها

لقد سبق أن أشرنا في هذا الفصل إلى الآيات القرآنية التي تُرجع أعمال الناس إلى مشيئة الخالق (الجبرية)، وآيات أخرى تقول بحرية اختيار الإنسان لأفعاله (القدرية)، وهذا التناقض الظاهري كان محل نقاش كبير بين المعتزلة وأتباع الجبرية كما هو معروف. ولهذا الإشكال في الأخذ بالجبرية من جهة، أو بالقدرية من جهة أخرى، تبعات أساسية في ثقافة المجتمعات أو بالأحرى في شتى مجالات حياة الإنسان، ولا داعي هنا للتدليل عليها لبداهتها.[50]

و. الاختلافات في صحة الأحاديث وصدقيتها

وفي مسألة الأحاديث التي تُخبر عن سنَّة الرسول، والتي تُعدّ المصدر الثاني للشريعة الإسلامية، اختلف الفقهاء والمحدِّثون ومؤرخو السيرة النبوية في صحة كثير منها، وهذا ما تأتّى من كونها «لم تدوَّن إلا متأخرة، وخضعت من ثَمّ لآليات التناقل الشفهي، الأمر الذي يقربها إلى مجال النصوص التفسيرية، حيث إنها رويت بالمعنى لا بلفظ النبي».[51] فأبو حنيفة (ت 768) صاحب أول مذهب سُنّي، وهو أقرب أئمة المذاهب إلى الحقبة الراشدية زمناً، لم يعترف كما ينقل عنه إلا بأربعة عشر حديثاً على أبعد الحدود.[52] أمَّا الأحاديث، التي اعتبرت «صحيحة» بإجماع الفقهاء في مرحلة تاريخية معينة، فلا يعني هذا أنها خضعت لتثبت علمي من صحتها التاريخية، كما نبّه إلى ذلك عزيز العظمة، حيث يقول: «فالتصديق بصحة الأحاديث أمر ناجم عن التصديق بنقله؛ أي بالنَّسَب [يقصد السَّنَد] الذي يدعيه

الناقل لهذا الحديث؛ أي أن الحديث تصديق بالسلطة القاهرة للتراث القائم باسم إجماع قام في تاريخ مضى دون أن يصار إلى التأكد منه».[53] وبصرف النظر عن الاختلاف الصريح حول صحة حديث ما، فإن استخدام الأحاديث عند عدم وجود نص في القرآن حول قضية ما، أدى قديماً ومازال يؤدي إلى التأثير في صوغ الشريعة الإسلامية على هوى القائلين بهذه الأحاديث (هذا ما نراه- على سبيل المثال- في مسألة الحكم على قتل المرتد عن الإسلام أو في مسألة رجم الزانية الثيِّب، حيث لا تنص آيات القرآن على هذين الحُكمين).

ز. الخلاف في سفور أو حجاب المرأة

إن الخلاف حول ضرورة سفور المرأة (أكان كاملاً أم مقيداً شرعاً بإظهار الوجه فقط) أو حجابها (إخفاء الوجه بشكل النقاب أو مع إظهار العينين فقط) يعد قديماً في التاريخ الإسلامي، وليس حديث النشأة كما يعتقد بعضهم. فبالتضاد من موقف عمرو بن بحر الجاحظ (ت 255 هـ) مثلاً في كتابه **"القيان"** المؤيِّد للسفور، والقائم «على الدفاع عن حضور المرأة في النظام الثقافي العام واختلاطها بالرجال ومحادثتهم ومجالستهم من دون تأثيم أو تحريم»، يتبنى الإمام جلال الدين السيوطي (ت 911 هـ) في كتابه **إسبال الكساء على النساء** موقفاً «يستند إلى متن فقهي وإخباري يشدد على حجاب المرأة وعزلها عن الفضاءات التي يهيمن عليها الرجال صيانة لها وحفظاً لعفتها وطهارتها». وهذان الموقفان يعبِّران عن رؤيتين متباينتين من جهة، ومركزيتين من جهة أخرى، كما يقول الكاتب هيثم سرحان: «فأما تباينهما فيكمن في أن كل رؤية منهما تعارض الأخرى في الموقف الثقافي من جهة سفور المرأة المفضي إلى حضورها وفعاليتها وخطابها، ومن جهة حجابها المفضي إلى الإقصاء والعزل. وأما مركزيتهما فتتمثل في أنهما رؤيتان تشكلان جدلاً عميقاً وخصومة كبرى بين اتجاهين معرفيَّين أسهما في إنتاج ركام تأويلي أدى إلى تأطير المرأة بتخييلات وإحاطتها بعلامات ثقافية عاظمت من تلقّي حضورها الثقافي وبالغت في إخضاعها للرقابة».[54]

2. أمثلة عن اختلافات النظر إلى النص القرآني وإدراكه في العصر الحديث

علاوة على اختلافات الفقهاء القدماء في تفسير وتأويل النص القرآني، كما ذكرنا أمثلة عنها والتي مازال معظمها يُردَّد من قبل رجال الدين المعاصرين، هناك أيضاً أمثلة لا تحصى عن اختلافات النظر إلى النص القرآني وإدراكه في عصرنا، والتي تتعلق بمسائل كثيرة، نذكر منها – على سبيل المثال لا الحصر – موضوع المساواة بين الرجل والمرأة أو عدمه وما يتعلق بقضايا متفرعة عنها كمسائل الطلاق والإرث وحجاب المرأة واختلاطها مع الرجال وإحرامها عند السفر، ومسألة تكفير الناس، بما فيها: قتل المرتد عن الإسلام أو عدمه، ومسألة فهم معنى الربا وتحريمه أو إجازته بشروط معينة، إلى آخره من مسائل تطرح غالباً عبر الفتاوى، التي لم تعد تقتصر في وقتنا الراهن على العبادات والمعاملات المنصوص عليها في القرآن أو السنة، إنما تعدت ذلك إلى جميع جوانب الحياة العصرية من سياسية واجتماعية واقتصادية.

ومع انتشار وسائل الاتصال الحديثة كالفضائيات والإنترنت، نسمع ونقرأ يومياً مثل تلك الفتاوى التي يصدرها دعاة إسلاميون نصَّبوا أنفسهم مرجعيات لشرح أمور الدين والدنيا. وهنا نلاحظ اختلاف وجهات النظر فيما بينهم في فهم الشريعة وتأويلها. ولا يشذ عن ذلك اختلاف وجهات النظر إلى أمور الحياة العصرية من قبل فقهاء وعلماء دين محسوبين كمرجعيات شبه رسمية ومرموقة في الوسط الديني. فمثلاً تعرّض شيخ الأزهر السابق الدكتور محمد سيد طنطاوي في السنوات الأخيرة من حياته إلى انتقادات حادة من قبل بعض زملائه من العلماء لفتاوى أصدرها تتعلق بإجازة فوائد البنوك أو بتأييده حق فرنسا بمنع الفتيات المسلمات من ارتداء الحجاب في المدارس الفرنسية، وأنهن مجبرات على ذلك من وجهة نظر الدين الإسلامي.[55]

أ. أمثلة عن الفتاوى المتضاربة حول مسائل سياسية

بالرغم من انطلاق جميع الإسلاميين من أرضية واحدة للشريعة الإسلامية، فإنهم يختلفون في فهمهم وتأويلهم للآيات القرآنية والأحاديث النبوية، ومحاولة استخدامها كحجج لمواقف سياسية معينة. وفيما يأتي بعض الأمثلة على ذلك:

- **العمل السياسي السلمي مقابل العمل الجهادي المسلح أو الاكتفاء بالعمل الدعوي:** لقد سبق أن شرحنا الموقفين المتعارضين للتيارين الإسلاميين (السلفي-الأصولي الشعبي مقابل الجهادي) من مسألة العمل السلمي مقابل الجهاد المسلح. وكلاهما ينطلق من أن العمل السياسي بحد ذاته، أكان سلمياً أم مسلحاً، يُعدّ جزءاً من الإسلام، وذلك انطلاقاً من مقولة أن الإسلام هو دين ودولة. علاوة على ذلك، هناك بعض المجموعات السلفية التي ترفض العمل السياسي وتكتفي بالعمل الدعوي، وذلك بحجة أن الدخول في غمار العمل السياسي يتطلب منهم تنازلات شتى تتعارض مع نقاء الشريعة الإسلامية، ولإيمانهم أيضاً بطاعة أولي الأمر والاكتفاء بمناصحتهم عند الضرورة وذلك لدرء مجابهة الدولة وإثارة الفتنة بين المسلمين.[56]

- **فتاوى تحرِّم العمليات الانتحارية وأخرى تجيزها:** بينما ترى الأغلبية الساحقة من الفقهاء المعاصرين أن «القاعدة الشرعية العامة تؤكد أن الإسلام يحرم الانتحار تحريماً قطعياً لأي سبب كان، ولا يبيح للإنسان أن يزهق روحه كتعبير عن ضيق أو احتجاج أو غضب»، كما صرَّح بذلك المتحدث الرسمي باسم الأزهر الشريف، السفير محمد رفاعة الطهطاوي،[57] نرى بأن الجماعات الإسلامية المتشددة تجيز العمليات الانتحارية، التي تصفها بالاستشهادية، وتطبقها في عدد من البلدان العربية، وخاصة في الجزائر والعراق واليمن وفي بلدان أخرى كباكستان وأفغانستان، فضلاً عن استخدامها من قبل حركات المقاومة في الأراضي الفلسطينية المحتلة.

- **فتاوى تجيز الصلح والتطبيع مع إسرائيل وأخرى تحرِّمه:** بينما أفتى الشيخ عبدالعزيز ابن باز، المفتي العام السابق في المملكة العربية السعودية، عام 1995، بجواز الصلح مع «اليهود» وزيارة المسلمين للمسجد الأقصى تحت الاحتلال، حرَّم علماء كثر ذلك، وفي مقدمتهم، الشيخ يوسف القرضاوي، الذي يترأس الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين.[58] وفي هذا السياق أيضاً، يمكن ذكر البيان الذي أصدره شيخ الأزهر السابق، محمد سيد طنطاوي باسم مجمع البحوث الإسلامية، والذي أيَّد فيه بناء الجدار الفولاذي على الحدود المصرية مع غزة، «واعتبر أن الشريعة الإسلامية تأمر

به»، في حين أن القرضاوي أفتى بأن إقامة الجدار «محرَّم شرعاً»، كما أن عدداً من علماء الأزهر وأعضاء في مجمع البحوث الإسلامية أفتى، بمبادرة فردية، بعدم جواز بناء الجدار.[59]

- **إصدار فتاوى وبيانات متضاربة من رجال دين مسلمين من طائفة واحدة أو من طائفتين إسلاميتين تحزباً لمواقف سياسية يومية**: نأتي هنا بأمثلة من لبنان والعراق والمملكة العربية السعودية. ففي لبنان، وقف مفتي الجمهورية الشيخ محمد رشيد قباني ودار الفتوى مؤيدين «ثوابت» تيار المستقبل (أحد تشكيلات جماعة 14 آذار) بزعامة سعد الحريري بالنسبة إلى المحكمة الدولية الخاصة باغتيال رئيس الوزراء السابق، رفيق الحريري والمسائل ذات العلاقة بها، بينما عارضت جماعة سنيَّة تحت اسم «لقاء العلماء المسلمين» ذلك الموقف لدار الإفتاء مؤيدة جماعة نجيب ميقاتي (الرئيس المكلف آنذاك بتشكيل الحكومة) وضمناً الجماعة السياسية الأخرى (المعروفة بجماعة 8 آذار)، حيث اجتمع ممثلوها برئاسة الشيخ أحمد الزين «تبياناً للموقف الشرعي من القضايا الوطنية الخلافية ورفضاً لاختصار أهل السنة والجماعة بجزء منهم وتهميش الرأي الآخر»، واعتبر البيان الصادر عنهم «أن اختزال طائفة بأسرها بشخص واحد ثم اختزال قضايا الأمة كلها بالمحكمة الدولية يسيء إلى الإسلام ويقزّم موقع رئاسة الحكومة ويشوه الحياة السياسية في لبنان».[60] وهناك مثالان آخران نستشهد بهما من العراق، حيث اختلف رجال دين شيعة مرموقون بين مؤيد ومعارض للدعوة إلى تظاهرات مطلبية في العراق (بتاريخ 25 شباط/ فبراير 2011). والمشكل هنا لا يقع في الاختلاف بحد ذاته، إنما بإقحام الدين في هذه المسألة، وذلك من خلال إصدار فئة منهم (محمد مهدي الآصفي، وآية الله كاظم الحائري، والمرجع محمد اليعقوبي) فتاوى تعتبر مشاركة المواطنين في التظاهرات المقررة حراماً، بينما أصدر رجال دين آخرون (آية الله علي السيستاني، وآية الله بشير النجفي) فتاوى مضادة ترى المشاركة من حق الشعب شرعاً وقانوناً.[61] أما المثال الآخر فيخص الموقف من الاتفاقية الأمنية المبرمة عام 2008 بين العراق والولايات المتحدة الأمريكية، حيث أصدرت «هيئة علماء

المسلمين» السنية فتوى تحرِّمها، والتي نصت على أن «الأحلاف إذا تمت بين طرفين أحدهما مسلم والآخر غير مسلم، فهي باطلة من أساسها، ولا تنعقد شرعاً وليس لأحد أن يلزم بها الأمة حتى لو عقدها أمير المؤمنين لأنها تخالف الشرع»، بينما أوكل المرجع الشيعي الأعلى آية الله علي السيستاني، الموافقة على الاتفاقية الأمنية إلى «البرلمان والشعب والكتل السياسية».[62] وأخيراً نأتي بمثال من السعودية، حيث اعتبرت المظاهرات السلمية دوماً بأنها- كما ورد على لسان مفتي المملكة الشيخ عبدالعزيز آل الشيخ- «أمور منكرة فلا يجوز القيام بها ولا الاستماع إلى من يدعو إليها من دعاة الضلالة والفتنة». وقد أكددت مجدداً هيئة كبار العلماء تحريم المظاهرات بمناسبة اندلاعها في مارس 2011، معلنةً أن «الإصلاح والنصيحة لا يكونان بالتظاهرات والوسائل والأساليب التي تثير الفتن وتفرق الجماعة [...] هذا ما قرره علماء هذه البلاد قديماً وحديثاً من تحريمها والتحذير منها»، بينما «الأسلوب الشرعي الذي يحقق المصلحة» هو «المناصحة التي سنّها النبي ﷺ». واختلافاً مع هذه الفتوى اعتبر الداعية سعود بن عبدالله الفنيسان «أن التظاهرات السلمية التي لا تشهر سلاحاً ولا تسفك دماً ولا تعتدي على الأنفس والممتلكات المعصومة، جائزة شرعاً».[63] ويشاطر هذا الرأي الأخير معظم رجال الدين في بلدان عربية أخرى، وخاصة في مصر، كما هو معروف.

- **انشطار الإسلاميين إلى فرق وأحزاب سياسية متعددة في كل البلدان العربية**: من الملاحظ أن الإسلاميين في جميع البلدان العربية يشكلون أحزاباً وفرقاً سياسية متعددة، وكلٌّ منهم يدَّعي أنه يمثل الإسلام «الصحيح»، وذلك بالرغم من المرجعية الإسلامية الواحدة.

ب. فتاوى متضاربة حول مسائل اجتماعية

من أبرز الفتاوى المتضاربة حول المسائل الاجتماعية، هي تلك التي تتعلق بمكانة المرأة وسلوكها في المجتمع؛ إذ تعد هذه المسألة-كما هو معروف- من المسائل الاجتماعية

الساخنة التي يدور الاختلاف حولها بين رجال الدين المسلمين قديماً وحديثاً. وهذا الاختلاف يقوم في جوهره على التباسات متعددة في تأويل آيات قرآنية بهذا الخصوص، نأتي هنا على أهمها:

- **موضوع المساواة أو عدمها بين الرجل والمرأة**: على مستوى النص القرآني يلاحظ المرء وجود آيات قرآنية تشير ظاهرياً إلى تقديم الرجل على المرأة، وآيات أخرى تشير إلى المساواة بينهما. فمن الآيات التي تشير في ظاهرها إلى تقديم الرجل على المرأة نجد: سورة النساء، الآية 34: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاء بِمَا فَضَّلَ اللهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللهُ وَاللاَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلاَ تَبْغُواْ عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا﴾، وسورة البقرة، الآية 228: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ... وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ... ﴾. أمّا الآيات التي تشير إلى المساواة بين الذكر والأنثى، فيمكن ذكر سورة آل عمران، الآية 195: ﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لاَ أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ... ﴾؛ وسورة النساء، الآية 32: ﴿وَلاَ تَتَمَنَّوْاْ مَا فَضَّلَ اللهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُواْ وَلِلنِّسَاء نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ... ﴾؛ وسورة التوبة، الآية 71: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ... ﴾؛ وسورة النساء، الآية 124 ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْلَـئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلاَ يُظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾. ومن هنا نرى أن رجال الدين التقليديين يأخذون بالمعنى الظاهر لهذه الآيات، دون النظر إلى متغيرات الظروف التاريخية؛ فمثلاً في عصرنا الراهن دخلت المرأة عالم العمل، وأصبح دَخْلُ بعض النساء أكبر كثيراً أو قليلاً من دخل أزواجهن، وربما حصل أن بعضهن ينفقن على الرجال وليس العكس، بينما يراعي رجال دين متنورون تلك المتغيرات ويتحدثون عن ضرورة المساواة الكاملة بين الرجل والمرأة، وذلك بصرف النظر طبعاً عن ضرورة مراعاة الظروف النوعية لكل جنس منهما.

- **الاختلاف في لباس وحجاب المرأة:** هناك شبه إجماع بين علماء الدين الإسلامي على حشمة المرأة المسلمة في اللباس، التي تتجسد في إقرار ما يسمى بالحجاب الشرعي؛ أي كشف الوجه واليدين فقط. أما في موضوع النقاب والبرقع، وما شابه ذلك، فهناك آراء مختلفة. فقد صدر حكم نهائي من «دائرة توحيد المبادئ في المحكمة الإدارية العليا» في مصر يؤيد «حكماً لمحكمة القضاء الإداري بإلغاء قرار الجامعة الأمريكية في القاهرة بمنع باحثة منقبة من دخول مكتبة الجامعة. وكانت محكمة القضاء الإداري قضت في العام 2001 بإلغاء قرار الجامعة بمنع المدرّسة المساعدة المنقبة في جامعة الأزهر إيمان الزيني من دخول المكتبة». وينص الحكم موضحاً أن «ارتداء النقاب داخل الجامعة يدخل في دائرة المباح شرعاً وقانوناً وأن الحظر المطلق بارتداء النقاب غير جائز». وفي أسباب هذا الحكم قالت المحكمة «إن المستفاد من الشريعة الإسلامية التي هي المصدر الرئيسي من التشريع بحسب نص المادة الثانية من الدستور أن زيّ المرأة المسلمة يجب ألا يكون وصّافاً يفصّل أجزاء الجسم ولا شفافاً أو لافتاً للنظر، وأن يكون ساتراً للجسم كله مع الوجه والكفين أخذاً بقول الله تعالى في سورة الأحزاب ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنساءِ المؤمِنينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيْبِهِنَّ﴾. أما نقاب المرأة التي تغطي به وجهها، وقفازاها اللذان تغطي بهما كفيها، فجمهور الفقهاء ذهب إلى أن ذلك ليس واجباً وإنما يجوز لها أن تكشف وجهها وكفيها».[64] فمن كبار رجال الدين وقف شيخ الأزهر السابق طنطاوي ضد ارتداء النقاب شرعاً كما ذكرنا ذلك سابقاً. وفي المقابل، دعا الشيخ محمد الهبدان، أحد علماء الدين السعوديين، إلى ارتداء النقاب الشامل، الذي «به شبكة في منطقة العينين، وعلى تلك الشبكة قطعة من قماش تغطي إحدى العينين، تسدلها المرأة أثناء السير، وترفعها عندما تريد التأكد من سلعة أثناء التسوق»، وأضاف شارحاً فتواه هذه بأن «إظهار المرأة لعينيها الاثنتين قد يشجعها على تزيينهما، مما قد يصير مثاراً للغواية».[65]

- **الاختلاف في اختلاط المرأة بالرجال:** هناك رجال دين مسلمون لا يرون غضاضة في اختلاط النساء بالرجال، حيث يقول مثلاً وزير العدل السعودي السابق، محمد

العيسى، بأن رفض الاختلاط هو «بدعة لم ترد في النصوص الدينية». ولكن يوجد في الوقت نفسه جملة من رجال دين يُحرِّمون الاختلاط بين الجنسين، وخاصَّة في مجالي العمل والتعليم، حيث وصف مثلاً الشيخ عبدالرحمن البراك (من السعودية) كلَّ من يجيز الاختلاط بين الجنسين بأنه «مرتد كافر، والواجب قتله»، وكل من يسمح لأخته أو زوجته بالعمل أو الدراسة مع الرجال بالشخص «الديوث».[66] وفي هذا السياق يمكن ذكر مواقف لرجال دين تقول بعدم الجواز للمرأة بالسفر بلا «محرم»، ومواقف أخرى تجيز ذلك، وخاصة «إذا أمنت» على نفسها، وهذا الموقف عبَّر عنه الفقيه السعودي الشيخ عبدالمحسن العبيكان، وذلك في بحث حشد فيه الأحاديث النبوية وآراء الفقهاء المناصرين لرأيه والمختلفين معه، قبل أن يرجّح قوله بأنه «لا يجوز للمرأة أن تسافر إلا مع محرم، إلا إذا أمنت على نفسها، مثل أن تسافر في طائرة وهناك من يستقبلها».[67]

3. استخلاصات من تنوع القراءات والفتاوى الدينية

بالرغم من هذه الحقائق التاريخية في تنوع القراءات الدينية والفتاوى المختلفة حول قضايا سياسية واجتماعية متعددة، مازال كثير من الدعاة الإسلاميين المعاصرين يخلطون بين ثبوتية النص القرآني، الذي يجسد «الإلهي» إيمانياً من جهة، وفهمهم «البشري» الذاتي له من جهة أخرى. ومن هنا «تنشأ الطامة الكبرى حين يحاول المؤمن أن يضفي قداسة الدين على تصوراته هو عن الدين. فهذه التصورات هي زمانية ومكانية محدودة ونسبية وقابلة للخطأ. المصيبة أن يعتقد شخص أو مجموعة محدودة أن ما توصلوا إليه إنما هو عين الدين، فيكون هذا الاعتقاد أساساً لحملات التكفير والصراع والدمار ليكون المصاب الأول فيها هو الإنسان ذاته، الذي تجري تلك الحملات باسم خلاصه».[68] وفي هذا السياق يشير محمد حسن الأمين إلى أن الكائن الإنساني، الذي «يتلقى عناصر تكوين فكره ورؤيته للعالم بواسطة الدين»، يقوم بالضرورة، وفي الوقت نفسه «بإعادة تشكيل الدين وصناعته وإنتاجه مما يجعل المعطيات الدينية التي نواجهها مزيجاً مما أسمّيه الإلهي والبشري معاً».[69]

وفي صدد توحيد الخطاب الديني بطريقة آلية بين النصوص الدينية وبين قراءاته وفهمه لها، يوضح نصر حامد أبو زيد بأنه من خلال ذلك «لا يقوم [هذا الخطاب] بإلغاء المسافة المعرفية بين "الذات" و"الموضوع" فقط، بل يتجاوز ذلك إلى ادعاء-ضمني- بقدرته على تجاوز كل الشروط والعوائق الوجودية والمعرفية والوصول إلى القصد الإلهي الكامن في هذه النصوص. وفي هذا الادعاء الخطير لا يدرك الخطاب الديني المعاصر أنه يدخل منطقة شائكة هي منطقة "الحديث باسم الله"، وهي المنطقة التي تحاشى الخطاب الإسلامي-على طول تاريخه عدا استثناءات قليلة لا يعتد بها- مقاربة تخومها».[70] وبالمعنى نفسه، يعلِّق الكاتب أُبيّ حسن على موقف أغلبية رجال الدين في «إضفاء صفة القدسية على تفاسير النص، ابتداءً من تفسير عبدالله بن عباس إلى تفسير شرح الجلالين، مروراً بالصافي والزمخشري والطبرسي... إلى أن نصل لسيد قطب»، ويتساءل: «تُرى هل تلك التفاسير سرمدية ومطلقة التأويل؟ إذا كانت كذلك، أفلا يعني هذا أن أولئك المفسرين قد شاركوا الخالق في علمه، وحاشا لله، أم تُرى أن واضعيها فهموا النص وفسّروه على ضوء الأرضية المعرفية للعصور التي وجدوا فيها؟».[71]

وهذه الظاهرة؛ أي وضع التفسيرات والتأويلات للنص القرآني و«الأحاديث» المروية، والموضوعة يقيناً من قبل أناس من الجنس البشري، على مستوى «كلام الله» نفسه المتجسد في القرآن (المقدس لدى المسلمين)، نتلمسها في العالم العربي، ليس فقط عند العامة من المؤمنين، إنما أيضاً عند خاصَّتهم. فترى أن كل داعية إسلامي يلصق صفة «الإسلام الصحيح» على تفسيراته وتأويلاته لآيات القرآن والسيرة النبوية، وكأن هناك إجماعاً مُطلقاً حول ما هو «صحيح» وما هو «خاطئ». وعلى هذا النسق، ينطلق الداعية الإسلامي المشهور يوسف القرضاوي - على سبيل المثال لا الحصر- من ثبوتية الخطاب الديني عندما يقول: «قطعاً الخطاب الديني في أصوله وأسسه لا يتغير، لأنه مبني على عقائد وعلى عبادات وعلى قيم وعلى تشريعات لا تتغير، ولكن الذي يتغير هو الأسلوب والطريقة، كما يقول علماء البلاغة: "البلاغة مطابقة الكلام الفصيح لمقتضى الحال"، العرب يقولون: "لكل مقام مقال"، ومعنى هذا أن خطاب الإنسان يمكن أن يتغير من

شخص إلى آخر، ومن مجتمع إلى آخر، ومن فئة إلى أخرى، فخطاب الرجل غير خطاب المرأة، وخطاب الشباب غير خطاب الشيوخ، وخطاب أهل القُرى غير خطاب أهل المدن، وخطاب الناس في الشرق غير خطاب الناس في الغرب، وخطاب أهل القرن الحادي والعشرين غير خطاب الناس منذ قرون مضت، وهذا معنى قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾، وأنا أفهم من كلمة (بِلِسَانِ قَوْمِهِ) ليس فقط أن أكلِّم الصينيين بالصينية والهنود بالهندية واليابانيين باليابانية والإنجليز بالإنجليزية، هذا صحيح لابد منه، إنما أيضاً أكلم الخواص بلسان الخواص، والعوام بلسان العوام؛ أي أن كل جماعة لهم مدخل إلى نفوسهم، لهم عقلية معينة تُخاطب ...».[72]

نحن لا نختلف مع القرضاوي حول الأساليب المتنوعة لتوصيل فكرة ما أو موقف ديني معيَّن إلى فئات الناس المتعددة والمتنوعة في تركيبتها الثقافية، إنما نختلف معه ومع نظائره من رجال دين مسلمين على ادعائهم بثبوتية الخطاب الديني وثبوتية فهم الشريعة الإسلامية، وإصرارهم على وجود إجماع حول هذه «الثبوتية»، متغافلين بذلك عن الاختلافات في فهم النصوص الدينية من وسط الخاصة والعامة على حد سواء، التي ذكرنا بعضاً منها للتوثيق والتذكير فقط. وهذه الاختلافات تنسجم حتى مع المنطلقات الإيمانية الإسلامية نفسها، التي تقول بأن البشر لا يستطيعون، حتى الأنبياء منهم، أن يصلوا إلى المرتبة الإلهية علماً أو فهماً (وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً).[73] وبما أن جميع الخطابات والمؤلَّفات الدينية المتعلقة بتفسير وتأويل رسالة الإسلام السماوية، والاجتهاد في مقاربتها مع مستجدات العصور اللاحقة لنزولها، قديمها وحديثها، وُضعت من قبل أناس من الجنس البشري؛ أي القاصرين عن الوصول إلى المرتبة الإلهية تعريفاً، جاءت منسجمة فيما بينها في جوانب عدة ومختلفة أو متمايزة أو متناقضة فيما بينها في جوانب أخرى، واستنطاقاً لذلك تكون إذن قد أصابت هنا أو أخطأت هناك. ولهذه الأسباب، لا يحق لأي فريق من الناس، مهما تبحَّر في علم الدين وفقهه، أن يدعي فهم حقيقة الرسالة الإلهية بإطلاق، ولا يحق له أيضاً مهما علا شأنه، أن يفرض على جموع المؤمنين ولا على غيرهم طريقة فهمه للدين أو التدين، وإلا أصبح هذا إكراهاً للناس واستلاباً

لعقولهم وأفئدتهم على حد سواء، وهذا ما يتناقض أيضاً مع آيات قرآنية أتينا على ذكر أهمها آنفاً.

وحتى لو انطلقنا من إجماع حول وجود أصول ثابتة في الشريعة الإسلامية، فهذا لايعني أنها لم تخضع تاريخياً لمتطلبات التطورات السياسية والاجتماعية الحاصلة واقعياً في دولة الخلافة الإسلامية، التي عملت- كما ينبه عزيز العظمة- «على تحويل النص من صفة إلى أخرى؛ بل استخدمت الآيات القرآنية المختلفة والمتضاربة لتسويغ تناقضات في أحكام وضع الأراضي المفتوحة عنوة، التي اعتبرت غنيمة أيام النبي، وفيئاً أيام عمر». إذاً هذه «الوحدة التي تضيفها الأصول على الشريعة ليست وحدة عملية ولا الوحدة المطابقة لواقع الأمور، بل هي وحدة اسمية تتعالى على تمايزات التاريخ والواقع لتضفي عليه وحدة أيديولوجية تؤخذ عبارة الشريعة علماً على سويتها».[74]

وفي السياق نفسه، يشير وجيه كوثراني، إلى أن النصوص التأسيسية (نص الوحي ونصوص السنَّة المعتمدة) تشكل نواة الإسلام كدين، و«لكن لابد من الإضافة أيضاً أن الإسلام التاريخي ليس واحداً. ونعني بالإسلام التاريخي مختلف النصوص الإسلامية التي أُنتجت في التاريخ؛ أي أنتجت في مسار نشأة علوم الإسلام، كعلم أصول الدين (العقائد وعلم الكلام)، وعلم أصول الفقه، وطرائقه وأساليب الاجتهاد فيه ثم أحكامه. فهذا التراث الإسلامي ليس واحداً. إنه متعدد، وتعدده ليس ناتجاً من تعدد الطرائق المنهجية والمنطقية والفلسفية السائدة في عصر ما فحسب، كما كان حال التعدد بين أشعرية ومعتزلة، أو بين الغزالي وابن رشد، أو بين ابن خلدون وابن تيمية، بل هو ناتج أيضاً بشكل أساسي من حال الاختلاف بين تجارب الشعوب والأقوام في التاريخ، ولا سيما في ما يخص تجاربها في نشأة الدول وخصائص اجتماعياتها السياسية؛ أي بالتحديد ما كان ابن خلدون سمّاه "طبائع العمران"، ويمكن أن نسميه اليوم "خصائص الشعوب" أو سمات الإثنيات والأقوام، وبالمعنى الذي أدخلته علوم التاريخ الجديد والإثنولوجيا والأنثروبولوجيا إلى مجال معرفة الإنسان والجماعات».[75]

علاوة على ما تقدم، نتفق مع ما ذكره الباحث هشام الدجاني من التباين الكبير بين «نظرة الإنسان المعاصر إلى العالم والطبيعة والحياة تبايناً عميقاً مع نظرة إنسان الأمس. وكلنا يعرف معاناة العلماء والمفكرين في الغرب من محاولات الكنيسة إضفاء القدسية على فهمها لحقائق الحياة والطبيعة. فالجميع يؤمن على نحو ما بضرورة اللجوء إلى العقل والعلم لاستكشاف أسرار الكون والتوصل إلى نظريات تحظى بالثقة النسبية الكافية، وتلبي بشكل كافٍ حاجات معينة أو تجيب على أسئلة محددة. لابد إذاً من العقل من أجل التوصل إلى أي حقيقة بشرية، وأي حقيقة هي بالتالي نسبية قابلة للنمو دوماً. ونحن لو لاحظنا تباين وتعارض التصورات عن الإسلام منذ فجره بين أهل العرفان والفلاسفة وأهل الحديث والظاهرية لوجدنا ما يؤكد أن ما توصلوا إليه ليس الحقيقة بعينها». ويستطرد الدجاني مستخلصاً مما تقدم بأن «أكبر خدمة يقدمها المؤمنون والمتنوِّرون للإسلام هي التمييز بشجاعة بين إيمانهم بالدين كشأن مقدس متسامٍ، وبين تصوراتهم عنه كتصورات نسبية ومحدودة ويدركها التغيير والتبدل. الأمر الذي يفترض أن ينفتح العقل بشكل إيجابي على تحولات ضرورية في الفكر الديني الرائج. لعل ذلك يخفف من الغلواء ويفتح الفكر لكل إبداع ولتجارب الآخرين من أصحاب القيم. عندئذ يصبح فهمنا لعالم اليوم أكثر حيوية وفعالية. وعندها فحسب نقدر أن نبدأ بالبحث عن إجابات عن الأسئلة والتحديات الكبرى التي تجابه الإسلام المعاصر».[76]

وفي السياق نفسه، ينبّه محمد أركون إلى «أن المسلمين راحوا يفسرون القرآن باتجاهات شتى، وبشكل يتلاءم مع مصالح مختلف الفئات الاجتماعية المتنافسة على السلطة والهيمنة. والذين فسروا القرآن وأوَّلوه هم بشر مهما تكن نزاهتهم وعظمتهم، وبالتالي فهم معرضون لكل ما يتعرض له البشر من ضغوط وميول وغايات في مجتمع البشر. والمنتوجات الثقافية في كل مجتمع هي منتوجات مرتبطة باستراتيجيات السلطة، وبالتالي بالاستراتيجيات الأيديولوجية للتوسع أو الدفاع عن الذات، وفي بعض الأحيان تؤدي هذه الاستراتيجيات إلى نسيان الهدف المعرفي أو تشويهه وتخريبه دون أن تلغيه كلياً إلا في عصور الظلام الحالك. وهناك بشكل عام صراع جدلي ودائم بين الأهداف الأيديولوجية

والأهداف المعرفية في كل الساحات الثقافية دون استثناء».[77] وأخيراً يصل نصر حامد أبـو زيد في نقده للإسلاميين على العموم إلى نتيجتين تتمخضان عـن إصرارهـم «عـلى وجـود إسلام واحد، ورفض التعددية الفعلية»، هما: «النتيجـة الأولى أن للإسـلام معنـىً واحـداً ثابتاً لا تؤثر فيه حركة التاريخ، ولا يتأثر باختلاف المجتمعات، فضلاً عن تعدد الجماعـات بسبب اختلاف المصالح داخل المجتمع الواحد. النتيجـة الثانيـة: أن هـذا المعنـى الواحـد الثابت تمتلكه جماعة من البشر –هم علماء الدين قطعاً– وأن أعضاء هـذه الجماعـة مـبرَّؤون من الأهواء والتحيزات الإنسانية الطبيعية».[78]

وبالرغم من الأمثلة والحجـج المـذكورة عـن التباينـات والاختلافـات عنـد العامـة والخاصة من المسلمين في فهم الدين ومقاصـده بـإطلاق، فمازالـت أغلبيـة رجـال الـدين التقليديين وجماعات من الإسلاميين يقرنون بين ثبوتية النص القرآني وبين طـرح خطـاب ديني سلفي يعدّونه تجسيداً لشريعة إسلامية وعقيدة مقدسة جامعة مانعة كـما يقـال. وكـما سبق أن ذكرنا، يدَّعي الشيخ يوسف القرضاوي بأن «الخطاب الديني لا يتغير»، وبـالمعنى نفسه –وعلى سبيل المثال– يعتبر الشيخ محمد علي الجوزو أيـضاً أن «العقيـدة بالنـسبة لنـا، بالنسبة لقضية الوحي، بالنسبة للكتاب، بالنسبة للسنة» أمـور أو قـضايا ثابتـة «لا يمكـن اللعب فيها بأي شكل من الأشكال».[79] وتعليقاً عـلى ذلـك، نقـول مـن طرفنـا: إن إيـمان المسلمين بأن القرآن هو كلام الله المُنزَّل على محمد من خلال الوحي، وتبعاً لذلك فهو نص ثابت لا يتغير وبأن محمداً هو رسول الله وخاتم النبيين، وبأن الـنص القـرآني يحتـوي عـلى معتقدات صريحة وواضحة وعلى عبادات وشـعائر معينـة إلى آخـره مـن مـسلَّمات إيمانيـة لايستقيم قيام الدين إلا بها، لا يُعدّ ذلك موضوعاً للبحث أو الاختلاف مع المؤمنين بذلك لأنه يمثل معتقداً إيمانيـاً لـيس إلا؛ أي إمـا أن تـؤمن بـذلك وإمـا أن ترفـضه حدسـياً أو «معرفياً» بحدود العقل البشري. ولكن المشكل الحقيقـي يكمـن في محاولـة أغلبيـة رجـال الدين أن يجعلوا من الثوابت الدينية الإيمانية «خطابـاً سياسـياً»، بيـنما تُعَـدّ هـذه الثوابـت الإيمانية في استخدام المفاهيم العلمية تصريحاً بيانيَّاً أو إبلاغياً (statement) لـيس إلاَّ. أمـا المعنى الدلالي الحديث للفظ «خطاب»، الذي يـستخدم كترجمـة للفـظ مـن أصـل لاتينـي

(discourse بالإنجليزية، وDiskurs بالألمانية)، فيتضمن دوماً طرحاً تحاججياً في الحوار مع الآخر يعتمد على المعارف العقلية، ويُعدّ من خلال ذلك مُضاداً للمعرفة الحدسية، أو بالأحرى الإيمانية.[80]

ومن خلال تتبع التطور التاريخي للاجتهادات في تفسير وتأويل النصوص الدينية من قرآن وسنَّة، نلاحظ نشوء مدرستين فقهيتين أساسيتين، هما: مدرسة «النقل»، ومدرسة «العقل». أما الأولى فقد اتخذت «من النص المنزَّل في ظل ظروف معينة ولأسباب محددة [...] منهاجاً ثابتاً للتعامل مع الواقع، ومن هنا ظهرت الإشكالية التي لم يجد أنصار هذه المدرسة لها حلاً حتى الآن، وهذه الإشكالية تتجلى في أن النص ثبت بحكم التدوين وبحكم رحيل مَن كانت لهم القدرة على تفسير معانيه تفسيراً قد يجاوز منطوقه المفهوم لدى العامة، وهذا الثبات أصبح يتعارض مع طبيعة الواقع، والذي بحكم تكوينه يتميز بالصيرورة الدائمة والتغيّر المستمر نظراً إلى اتساع الحياة عما كانت عليه إبّان نزول النص وتدوينه، ومن ثم صار الصدام حتمياً بين منطوق النص الثابت من ناحية ومقتضيات الواقع من ناحية أخرى. فالنص ثابت كما ذكرنا والواقع يتغير، وليس هذا فحسب، بل إن هذا الواقع أضحى من الاتساع والتعقيد بحيث يتعدى بمراحل الواقع البسيط الذي كان موجوداً في فترة نزول النص القرآني». وبالتضاد من هذه الرؤية، تقوم مدرسة العقل على تاريخية النص؛ أي على: (أ) مراعاة أسباب نزول الآيات القرآنية وظروفها العينية، و(ب) مراعاة الثقافة السائدة آنذاك في التشكيلات المجتمعية لعصر الجاهلية وصدر الإسلام؛ أي «عدم تجاوز طبيعة العقلية الغالبة لدى المتلقين لها آنذاك ومراعاة طبيعة الواقع المعاش ومحدداته أثناء فترات التنزيل والتدوين»؛[81] و(ج) التركيز على مقاصد النصوص الدينية من قرآن وسنَّة حتى تتجاوز ظروفها التاريخية المحدودة إلى آفاق كونية زمانياً ومكانياً.

أخيراً، وفي ضوء حتمية تنوّع النظر إلى أمور الدين والدنيا كجزء من الطبيعة البشرية والظروف التاريخية، يُعدّ الأخذ بفهم معين للشريعة الإسلامية ومحاولة فرضه على

الآخرين باسم حاكمية الله وسنَّة رسوله منافياً، ليس فقط لتأويلات أخرى للدين الإسلامي من دائرة المسلمين أنفسهم، إنما أيضاً لأبسط قواعد ومقاصد الاجتماع الإنساني والتعايش السلمي بين الناس. لذا تطرح الديمقراطية نفسها، بما فيها العلمانية، كمخرج منطقي وعملي لتحويل الصدامات والصراعات بين الآراء والأفكار المختلفة حول مسألة الإيمان الديني وفهم مقاصد الشريعة الواحدة والشرائع المتعددة في مجتمع ما إلى حوارات واجتهادات ضمن نظام مجتمعي يحاول أن ينظمها في إطار تنافسي، و«من خلال التركيز على أحقية الجميع في الإيمان بحقائقهم الذاتية الخاصة من ناحية، ولكن مع عدم محاولة فرضها على الآخرين من ناحية أخرى».[82]

الارتهان للماضي في البحث عن أصولية خلاصية عبر منطق النقل الانتقائي واليقين المطلق

يتميز منطق رجال الدين التقليديين والإسلاميين الأصوليين، بالاكتفاء بعملية نقل انتقائي لما كتبه السلف عن الدين وتطبيقاته، وعرض ذلك بوصفه حقيقة يقينية مقدسة لا يحق لأحد التشكيك بها، أو مراجعة قراءتها في ضوء العلوم والمعارف الحديثة، أو تطوير مضامينها بشكل يتناسب مع متطلبات الحياة العصرية، وإلا عُدَّ من الكفرة أو الخارجين عن ملة الإسلام. ومازال هذا المنطق الماضوي حياً إلى يومنا هذا، بالرغم من كون قاعدته الحضارية قد تداعت،[83] وركامها المتبقي آيلٌ لامحالة إلى الزوال.

إن تحويل مؤلفات علماء وفقهاء دين ومؤرخين مسلمين قدماء، والذين كانوا من دون شك عظماء ومجددين في زمانهم، إلى مرجعيات تاريخية ثابتة، وكأنها نسخة طبق الأصل عن الواقع المعيش في زمانهم واختزال آرائهم وأحكامهم التي صاغوها في ضوء معارفهم وتجاربهم المكتسبة في مجتمعات ما قبل ألف وثلاثمئة سنة تقريباً؛ (أي منذ بدء التدوين وصوغ الشريعة الإسلامية والإنتاج العلمي)، إلى معارف شبه دينية، ما هو إلاَّ مؤشرٌ على تكلُّس في الفكر وتجاهل لمنطق قراءة التاريخ من منظور الحاضر لفهم الماضي في تطوره وارتقائه.

فالتاريخ الموضوعي (الحاصل فعلاً في الماضي) والتـأريخ البـشري للموضـوعي؛ أي محاولة إعادة بناء التـاريخ الموضـوعي ذهنيـاً أو عقليـاً بواسـطة جميـع الوسـائل والمنـاهج والمعـارف التـي توصـلت إليهـا العلـوم الحديثـة، وخاصـة علـوم التـاريخ والآثـار والأنثروبولوجيا وغيرها من الفروع العلمية، التي يمكن أن تـساعد في تـرجيح صـحة أو خطأ حوادث تاريخية معينة، هما شأنان مختلفان- كما هـو معـروف- عـن بعـضهما بعـضاً. وبالرغم من هذه البدهية العلمية، مازال كثير من الإسلاميين المعاصرين ينزعـون إلى نقـل معظم ما كتبه المؤرخون المسلمون القدامى عن سنَّة وأحاديث الرسـول ويستـشهدون بهـا حرفياً وكأنها حقائق موضوعية حدثت ويسلِّمون هكـذا بـصحتها بـإطلاق، وكأنـه كـان يوجد في حياة النبي وأصحابه أجهزة تسجيل حديثة يحملها الصحابة معهم ويسجلون كل ما يسمعونه منه ويدونون بعد كل لقاء ما تمَّ تسجيله من قول أو فعل. ويمكن تعضيد هذا الحكم بالإشارة إلى بعض ما ذكره المؤرخون المسلمون عن تصريح بعض الصحابة الكبـار في حضرة الرسول بنسيان آيات قرآنية، فكيف بإمكانهم تـذكّر أحاديثـه بحرفيتهـا، والتـي تُعدّ أقل أهمية من كلام الله. فالواقعة الأولى (منقولة عن ابن عباس) تتكلم عن قـول عـلي ابن أبي طالب للرسول: «بأبي أنت وأمي تفلَّتَ هذا القرآن من صـدري فـما أجـدني أقـدر عليه»؛ أما الواقعة الثانية (مذكورة في صحيح البخاري) فتذكر قـولاً وجَّهـهُ أبـوهريرة إلى النبي: «يا رسول الله إني أسمع منك شيئاً كثيراً أنساه»، ويذكر ابن حزم أيضاً نسيان بعـض الصحابة آيات قرآنية وأحاديث للرسول، منهم عمر بن الخطاب وغيره.[84]

أما القواعد التي وضعها علماء الحديث في الحكم على حديث بأنه صحيح أو ضعيف أو موضوع، فلا تُعدّ من جانـب العلـوم الحديثـة ومعارفهـا ذات شـأن كبـير أو كـافٍ،[85] ولاسيما فيما يتعلق بالإمكانيات المحدودة لذاكرة الإنسان من حيث الاحتفاظ بالمعلومـات بدقة حرفيَّة[86] عنـد سـماعها لمـرة واحـدة، وخاصـة إذا أخـذنا في الاعتبـار أن الأحاديـث والأخبار عن حياة الرسول وأصحابه نقلت مـن شـخص أول إلى شـخص ثـانٍ، وهكـذا دواليك، حتى تمَّ تدوينها بدءاً من منتصف القرن الثاني هجري؛ أي بعد 150 عاماً تقريبـاً من وفاة الرسول. وبصرف النظر عن ضعف ذاكرة الإنسان موضوعياً، فإنه من غير الجائز

أيضاً الانطلاق عقلانياً من أن جميع النَّقلة كانوا مجردين من أيّة نوازع مذهبية أو مصلحية في نقل ما سمعوه من السلف. وباختصار يمكن القول، إن اللجوء إلى المنهج النقلي يتّسم دوماً باحتمالية كبيرة لوقوع الخطأ في سياق عملية النقل، وهذا ما يقودنا منطقياً إلى اعتبار نتائجه غير موثقة نهائياً، وخاضعة باستمرار إلى عمليات المراجعة والتدقيق والتصحيح، كما هي الحال في جميع البحوث التاريخية على العموم.

والأنكى من هذا، الارتهان للماضي العربي-الإسلامي، والتسليم المطلق بالتأريخ له عن طريق النقل، هو التعالي على التاريخ الواقعي بمجمله وممارسة الانتقائية التي تُعتمد في قراءته: فليس كل ما نقل عن السلف يُذكر ويُحلل علمياً في سياقاته التاريخية والشأنية، إنما يتم اختيار أحاديث وحوادث منقولة تاريخياً عن السلف لعبت فيها شخصيات دينية معينة دوراً يشير إلى سلوكياتها وأفعالها المجيدة في تطبيق الشريعة الإسلامية أو مقاصدها، ويتم سرد قصص تنمّ عن الأخذ بالمثُل الإسلامية العليا من تقوى وإنصاف وتسامح إلى آخره، يتحقق من خلالها إقامة العدل والسلام والمحبة بين الناس. أما ما كتبه المؤرخون المسلمون ذاتهم عن الاقتتال بين الصحابة والتابعين من أجل الوصول إلى السلطة الدنيوية والحصول على الثروة والجاه والسلطان، وما حدث من استغلال واستعباد لأغلبية الشعوب المسلمة من فقراء وضعفاء، وما أصاب أصحاب الرأي الآخر من محن، إلى آخره من جوانب مظلمة من التاريخ العربي-الإسلامي (انظر ما أوردناه من أمثلة في الفصل الثالث)، التي تتعارض مع الدين الإسلامي ومقاصده، فيغضّ الطرف عنها، أو في أحسن الأحوال يتم تصنيفها في خانة الاستثناءات، وتُبرَّر غالباً لظروف ما أو تُحال إلى تدخلات ومؤامرات خارجية ليس إلاّ. وفي هذا المعنى يشير وجيه كوثراني إلى أن «التعالي على التاريخ والواقع يسمح بإنتاج خطاب إسلامي معاصر له وظيفتان: وظيفة أولى، هي إلغاء الصراعات في التاريخ الإسلامي، وإن اعتُرف بها بخجل، فهي من قبيل "الانحراف" أو "الآفات"، ووظيفة ثانية مكملة، هي خوض الصراع الفكري والسياسي القائم اليوم من خلال تبنّي وجهة نظر يراها صاحبها "إسلامية صحيحة" فيدمجها بالإسلام الكلي والشمولي، ويشهرها ضد تيارات العلمانية باعتبار الأخيرة نشأت في حضن الحضارة الغربية، وفي

سياق ملابسات ومقدمات خاصة يلخصها الصراع بـين الكنيـسة والـسلطة الزمنيـة، بـل أحياناً هي أيديولوجيا حملها "الاستعمار" ونخبه المحلية».[87]

وبينما ينطلق علم التـاريخ الحـديث بـسبب غيـاب معظـم الإسـنادات والقـرائن الدامغة لحوادث التاريخ الماضي من القاعدة المعروفة، بأن «الشك هو طريـق اليقـين»؛ أي من منطق الشك في صحة المنقول ودراسته ومراجعتـه ونقـده مـن جوانـب مختلفـة كالعمل الجنائي، وذلك للتوصل إلى منطق احتمال حدوث واقعي لمعلومات وصلتنا أو إلى منطق افتراض صحتها بناءً على معارف العلوم الحديثة، ينطلـق المؤرخـون العـرب التقليديون عموماً والإسلاميون خصوصاً، ليس فقط من منطق نقـلي مطَّـرد وانتقـائي نفعي، إنما من منطق تَبَعِي دون إبداع، ويقيني دون شك أو مراجعة نقديـة بخـصوص مـا كتبـه أسـلافهم مـن مـؤرخين عاشـوا في عـصور قديمـة، حيـث لم تكـن المعـارف والوسائل العلمية متوافرة لديهم كما هي الحال في يومنا هذا، علاوة أيضاً على التغاضي عن تحليل نقدي لوضعهم الاجتماعي والمصلحي أو لأهوائهم المذهبيـة، إلى آخـره مـن معطيات. بهذا تراهم يؤكدون صحة أو خطـأ معلومـة مـا، وذلـك انطلاقـاً مـن مبـدأ الإيمان واليقين بصحة ما كتبه هذا أو ذاك من المؤرخين أو الفقهاء أو العلـماء القـدماء، وليس لوجود قرائن كافية لترجيح ذلك.

ويظهر هنا أن المشكلة في تفكير السلفيين تكمن في منطلقـاتهم بمـنح اليقـين المطلـق الأولويةَ، وخاصة في المسائل الإيمانية، في مقابـل الـشك. وفي هـذا الـصدد يقـول الـشيخ يوسف القرضاوي، في سياق حديثه عن تكفير المسلم: «عندنا القاعدة المتفق عليهـا هـي: إن اليقين لا يُزال بالشك. ما ثبت يقيناً لا يجوز أن نزيل هذا اليقين بالشك».[88] ومن خلال هذا الموقف يقتفي القرضاوي المعاصر أثر أحد أبناء السلف المعتبرين، وهـو مـصعب بـن عبدالله بن الزبير، الذي منح الأولوية لليقين مقابل الرأي والنظر في الأمور والاكتفـاء بـما توصّل إليه من «العلم» وتجنُّب البحث عن الجهل في الأشياء، عندما عبَّر عن ذلـك شـعراً بقصيدة نذكر منها:[89]

أجادل كـل معترض خصيـم | وأجعـل دينـه غرضاً لديني
فأتركُ ما علمـت لرأي غيري | وليس الرأي كالعلم اليقين
وما عوض لنـا منهـاج جَهْـم | بمنهـاج ابـن آمنة الأمـين
فأمـا مـا علمـتُ فقـد كفاني | وأمـا مـا جهلتُ فجنِّبـوني

ولكن بالتضاد من هذا الموقف الإيماني لمصعب بن الزبير عن أولوية اليقين في مقابـل الشك يُنسب إلى الإمام أبي حامد الغزالي، بالرغم من مواقفه الأشعرية المحافظـة، القـول: «مـن لم يـشك لم ينظـر، ومـن لم ينظـر لم يبـصر، ومـن لم يبـصر بقـي في متاهـات العمـى والضلال».[90] وقد عبَّر في العصر الحديث الشاعر معـروف الرصـافي عـن مبـدأ الـشك في قراءة كتب التاريخ عندما قال في بيت من قصيدته «ضلال التاريخ»، المنشورة في ديوانه:

نظرنـا لأمـر الحاضريـن فرابَنـا | فكيـف بأمـر الغابريـن نُصـدِّقُ

ويشارك الغزالي والرصافي في هذا الموقف، وبالتضاد من ابن الزبير والقرضاوي معاً، أحد رجال الدين المعاصرين، وهو العلامة محمد حسن الأمين، الذي يشير «إلى أن المعرفـة بكل مستوياتها وأنواعها لا يمكن إلا أن تكون مسبوقة بموقف الشك والحيرة وخـصوصاً أمام أسئلة الوجود والكون والحياة والإنسان والله والعالم».[91]

ومن خلال القراءة السلفية للتاريخ؛ أي من خلال تحويل الإيمان الديني، ليس فقـط بالنص القرآني «المقدس»، إنما بأحاديث ومنقولات تراثية بشرية المصدر، إلى يقين «علمي» و«معرفي» بإطلاق، يتم في الواقع إلغاء إمكانيات التساؤل والبحـث واستقـصاء جوانـب هذا التراث في تعددها وتنوعها الزاخر، والاكتفاء بتكرار ما نُقل إلينا من السلف ومحاولـة تفسيره أو تأويله، «بدلاً من المهمة الحقيقيـة، وهـي الإبـداع والإضـافة إلى هـذا الـتراث. والحق أن ثمانية قرون من عمر التاريخ الإسلامي لم تتم إضافات إبداعيـة بقـدر مـا كانـت هذه القرون ظرفاً زمنياً للتكرار والمناقشة والانقسام حول ما تم إبداعه في القرون الخمـسة الأولى من التاريخ الإسلامي».[92]

يتبين مما تقدم، أن تحديث العقل العربي يقتضي تحريره من التبعية العمياء للتراث السلفي، وإحرازه استقلالية ذاتية تسمح له بممارسة البحث النقدي بعيداً من الدوغمائية والنظرة الأرثوذكسية التي عرفها الفكر العربي في معظم فترات تاريخه، وذلك من خلال تحرير ملَكة المعرفة من كل العوائق وكل أشكال الهيمنة، التي تحاول أن تفرضها السلطات السياسية والدينية والمذهبية عليها.

إسقاط الماضي على الحاضر أو قياس الحاضر على الماضي
والبحث فيه عن يوتوبيا خلاصية

واتساقاً مع منطلقات معظم الإسلاميين في قراءة التاريخ والتراث الإسلامي عبر منطق النقل الانتقائي واليقين المطلق بما كتبه «السلف الصالح»، يتم البحث من طرفهم عن حلول لمشكلات الحاضر المعاصر، ويرون في ذلك مدخلاً للخلاص من حالة التخلف والنكوص التي يتخبط فيها العالم العربي في يومنا هذا. وفي هذا الصدد يكتب راشد الغنوشي بأنه «لا تجديد إلا في إطار السلفية. المقصود أنه انطلاق من الاعتزاز بالذات الحضارية للأمة والاطمئنان الكامل إلى دينها وتراثها... فإنما انطلق تاريخنا من النص المقدس، فلا تجديد حقيقياً إلا في إطاره وانطلاقاً منه. بل إنه التجديد في كل حاضرة كان بهذا المعنى سلفياً؛ أي عودة إلى الجذور انطلاقاً منها من أجل تخطّي الحاضر الهابط نحو مستقبل أفضل، مع ملاحظة أن السلفية هنا، تعني التمسك بنصوص الإسلام ومقاصده في مواجهة محاولات العبث العلماني، وليست بحال رفض التجديد ورفض مقاصد الشريعة، مع التنبيه أيضاً، أن السلفية لئن اختلفت محمولاتها فهي تلتقي في إعلاء مرجعية الوحي كتاباً وسُنّة على كل مصدر آخر للمعرفة والإلزام».[93]

ولكن هناك أيضاً من السلفيين من يعتقد بأن «الماضي هو الأساس والحاضر يجب أن يشاكله، وإذا ابتعد الحاضر عن صورة الماضي صار منحرفاً وجاهلاً وضالاً. من هنا يسعى الخطاب الديني السلفي إلى إعادة صوغ الحاضر وفقاً لصورة الماضي».[94] وبهذا يلجأ هؤلاء كعادتهم، ليس إلى تملك ناصية العلوم الحديثة والتسلح بنتائجها المعرفية لدراسة الواقع

المعاصر بكل جوانبه، للوصول إلى حلول لمشكلات الحاضر، إنما يكتفون بالاستشهاد بأحاديث منسوبة إلى الرسول لعلها تفسر وتشرح لنا –قياساً– ظواهر جديدة تحدث في الحاضر، أو بما قاله السلف كالقول المشهور والمنسوب إلى الإمام مالك بن أنس: «لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها»، أو إلى استخدام آلية «قياس الشاهد على الغائب»؛ أي أنهم يفكرون– كما يقول الجابري– «في النهضة داخل مجال خاص، داخل منظومة مغلقة هي تلك التي يقدمها له النموذج العربي الإسلامي في القرون الوسطى والتي تشكل إطاره المرجعي الوحيد».[95] وهذا النمط من التفكير يعود في نهاية المطاف إلى تعلقهم بالصورة التي بنوها في أذهانهم عن نموذجية مثالية مطلقة، ليس فقط لحكم الرسول، الذي يُعدّ مفهوماً من منطلق مسلّماتهم الإيمانية، إنما أيضاً لحكم الخلفاء الراشدين على وجه الخصوص، والحكم الإسلامي المتعاقب على وجه العموم، والذي يجعلهم يبحثون من خلالها عن يوتوبيا خلاصية لمشكلات المجتمعات العربية الراهنة، محاولين أن يُقنعوا الجماهير العربية التي تعيش حالات البؤس المادي والمعنوي، أن خلاصهم في الدنيا والآخرة لا يتأتّى إلا من خلال استحضار الماضي وإعادة إحيائه.

إن اللجوء إلى الماضي وتمجيده يُعدّ من الناحية السيكولوجية عجزاً عن تذليل الحاضر واستشراف المستقبل؛ أي التخطيط له في الحاضر، وهو بمنزلة هروب منهما. وفي صدد شرح العلاقة التي يجب أن تربط بين الماضي والحاضر والمستقبل ذهنياً وعملياً، يقول عالم الاجتماع الألماني نيكلاس لومان (Niklas Luhmann) «صاحب نظرية النسق» (Systemtheorie)، بأن التعامل مع الماضي والمستقبل يتم من خلال آليات الثقة والريبة: «فالريبة من المستقبل الغامض تُعوَّض بواسطة تذليل الحاضر. وتذليل الحاضر يقوم من جانبه على بُنى اكتسبت ورُصدت صلاحيتُها أو عدم صلاحيتها في الماضي».[96] ولكن عندما تفشل جماعات على مستوى المجتمعات والدول، كما هي الحال في العالم العربي، في حل مشكلات الحاضر ومجابهتها من خلال التسلح بالعلم والمعرفة الحديثة، فسيؤدي هذا عادة – من وجهة نظر العلوم الاجتماعية والنفسية – إلى الهروب إلى الماضي ومحاولة استحضاره لاستخلاص الوصفات «الطبية» لمعالجة أمراض الحاضر والتخطيط لصنع

مستقبل شبيه به. وهذا الارتهان للماضي سيؤدي أيضاً إلى الدوران في حلقة مفرغة تتميز بالتقوقع الفكري والانطواء على الذات الجمعية، من قومية ودينية، والاكتفاء بتمجيدها مع تفشي الخوف من الأفكار الجديدة وأساليب الحياة المعاصرة التي توصف اتساقاً مع الفكر السلفي بـ«البدع» المنكرة. وأخيراً، يُعتبر اللجوء إلى الماضي «التليد»، الذي يُعتقد بأن الشريعة الإسلامية ُطبقت فيه بالتمام والكمال، مؤشراً واضحاً إلى الفشل في حل مشكلات الحاضر، أو يُعتبر «رد كل أزمة من أزمات الواقع في المجتمعات الإسلامية – بل وكل أزمات البشرية – إلى "البعد عن منهج الله"» عجزاً هو الآخر «عن التعامل مع الحقائق التاريخية، وإلقائها في دائرة المطلق والغيبي»،[97] وسيصبح من السهل بعدئذ تبنّي فكرة «المؤامرة» التي يُعتقد بأن الآخر الغربي ينسجها في الخفاء ضد الإسلام والمسلمين.

نستخلص مما تقدم، بأننا بالقَدْر الذي لا نستطيع من خلاله استحضار الماضي لحلّ مشكلات الحاضر، يجب علينا في الوقت نفسه ألا ندعو إلى القطيعة معه أو نحاول استئصاله من وعي الناس الراهن، إنما علينا الاستفادة منه في فهم سيرورة الحاضر وترشيدها لبناء المستقبل الأفضل، وذلك من خلال استخلاص العِبر من صفحاته المجيدة والبائسة على حد سواء.

حيثيات تحاججية من خلال تقييم أهم أنظمة الحكم الإسلامية في التاريخ

ينطلق كثير من الإسلاميين المعاصرين ورجال الدين المسلمين التقليديين من أن عصر صدر الإسلام جسَّد التطبيق الفعلي للإسلام الحقيقي كدين ودولة، بحيث يمكننا اليوم أن نأخذه كنموذج يُحتذى به في الدعوة إلى تأسيس الخلافة أو الدولة الإسلامية العتيدة. أما بالنسبة إلى أنظمة الخلافة الإسلامية المتعاقبة بعد ذلك، من أموية وعباسية إلى آخره، فينظر إليها بإيجابية على وجه العموم مع ذكر بعض «الهنات» و«الانتكاسات» التي تُرَدّ غالباً إلى أسباب خارجية ليس إلا.

سنحاول في هذا السياق أن نقيِّم آليات عملية الاستخلاف وممارسة الحكم في المرحلة الراشدية أولاً، والمرحلة الإمبراطورية (الأموية والعباسية) ثانياً، لنستخلص أخيراً إن كانت هذه أو تلك تصلح حقاً لتكون مثالاً يُحتذى بها في الدعوة إلى تأسيس دولة إسلامية في عصرنا الراهن.

الحكم الراشدي بين المثال الديني والواقع المعيش

انطلاقاً من دعوة أتباع «الإسلام السياسي» إلى إقامة الدولة الإسلامية في عصرنا، وذلك اقتداءً بما قام به «السلف الصالح» من تأسيس دولة الإسلام الأولى في المدينة بعد وفاة الرسول واعتبارها مثالاً للحكم الصالح والقدوة الحسنة، سنستعرض هنا عن كثب وباختصار شديد مسار قيام دولة الخلافة الراشدية (632-661) من جانب الآليات التي قامت من خلالها وممارسة السلطة والحكم من قبل الخلفاء الأربعة، وذلك لنرى المدى الذي تستطيع فيه هذه التجربة أن تقدم لنا مثالاً يُحتذى به لتأسيس دولة إسلامية عصرية بنظام حكم شوري؛ أي مدني وديمقراطي، يقوم على تحقيق المُثل العليا الدينية وغير الدينية؛ من عدل ومساواة بين المواطنين وضمان حرياتهم العامة، إلى آخره من مُثل.

1. وقائع عملية الاستخلاف في العهد الراشدي

أ. خلافة أبي بكر

في اجتماع السقيفة المعروف، تمت بيعة أبي بكر كأول خليفة في الإسلام بعد وفاة الرسول ﷺ. فمَن اجتمع، وكيف تمت البيعة، ومن عارضها؟.

حسب الروايات التاريخية، اجتمع وجهاء الأنصار في سقيفة سعد بن عبادة، زعيم الأنصار، وتداولوا في تولية أحدهم ليخلف رسول الله. وبعد أن سمع عمر بن الخطاب بهذا الاجتماع سارع هو وأبو بكر وأبو عبيدة الجراح للمشاركة في هذا الاجتماع؛ حتى لا يستأثر الأنصار في اختيار الخليفة من وسطهم. وبعد نقاش مطول بايع عمر أبا بكر،

وقامت أكثرية الموجودين بتقديم البيعة أيضاً.[98] إن رجحان كفة أبي بكر يُرجِعها هادي العلوي إلى سببين: الأول، «عدم اتفاق الأنصار على مرشحهم – سعد بن عبادة. فقبيلة الأوس ترددت في منحه التأييد لأنه خزرجي، كما أن الخزرج لم تتفق عليه لظهور منافسين له في زعامتها»؛ والسبب الثاني، هو «تخلّف علي بن أبي طالب عن حضور مداولات السقيفة وانفراد أبي بكر ورفاقه باستثمار صلة القربى بالنبي لإثبات أحقيتهم بخلافته».[99]

لم تكن بيعة أبي بكر دون معارضة شديدة من مؤيدي سعد بن عبادة من جهة الأنصار، ومؤيدي علي بن أبي طالب من جهة المهاجرين، وخاصة بني هاشم.[100] علاوة على ذلك، لم يبايع أبا بكر عددٌ كبير من قبائل العرب الذين كانوا قد أسلموا، ومنهم فئة بقيت على إسلامها ولكنها رفضت بيعته لأنهم لم يُشاركوا ولم يُسألوا في مسألة ترشيحه، وتبعاً لذلك عارضوا تأدية الزكاة له، وفئة أخرى ارتدت عن الإسلام وعادت إلى الشرك أو اتبعت بعض أدعياء النبوة (كمسيلمة الحنفي، وطليحة بن خويلد، والأسود العنسي)، مما أدى إلى نشوب ما يسمى «حروب الردة» التي أمر بها الخليفة الجديد أبو بكر، التي انتهت بإخضاع القبائل المرتدة بالغلبة، كما هو معروف.[101]

ب. خلافة عمر بن الخطاب

أما استخلاف عمر بن الخطاب فتمّ– كما تقول الروايات– من خلال وصية تركها أبو بكر وهو على فراش الموت، وكتبها له عثمان بن عفان. حدث هذا بعد مشاورته لوجهاء من المهاجرين والأنصار حول هذه المسألة. وكما يظهر، لم يكن هناك إجماعٌ من قبلهم على استخلاف عمر، ولكن أبا بكر أصرَّ على رأيه وأنَّب المعارضين من المهاجرين بقوله: «ما كرهت منكم أيها المهاجرون أشد عليَّ من وجعي، إني وليتُ أمرَكم خيرَكم في نفسي، فكلكم ورَّم أنفه من ذلك، يريد أن يكون الأمر له دونه، وذلك لما رأيتم الدنيا قد أقبلت...». وأخيراً خرج على الناس ليقول لهم:«أترضون بمن أستخلف عليكم؟ فإني والله ما أَلَوْتُ من جهد الرأي، ولا ولَّيتُ ذا قرابة، وإني قد استخلفتُ عمر بن الخطاب، فاسمعوا له، أطيعوا».[102] وفي النتيجة تمت البيعة لعمر من قبل الخاصَّة من الناس، «ولم

تشر المصادر إلى مبايعة عامة لعمر تمت عند وفاة أبي بكر، سوى أن منادياً جهر بكتاب الوصية له في المدينة، فرضيَ الناس بها كأمر واقع».[103]

ج. خلافة عثمان بن عفان

أما استخلاف عثمان بن عفان فتم من خلال اقتراح من عمر - كما تقول الروايات، التي لا تخلو من تناقضات - في أثناء نزاعه الأخير مع الموت، إثر اغتياله من قبل أبي لؤلؤة، وذلك بتأليف لجنة للشورى اقتصرت على جناحين من المهاجرين، هما: جناح يمكن وصفه بأنه «أرستقراطية قريش»، ضمّ: عثمان بن عفان، وعبدالرحمن بن عوف (وهو صهر عثمان)، وسعد بن أبي وقاص (وهو ابن أخت أبي سفيان)، وطلحة بن عبيد الله (وهو صهر عثمان)؛ أما جناح علي بن أبي طالب فضمه و«عضو تردد بين الاتجاهين هو الزبير بن العوام».[104] وكان من الطبيعي، وحَسْبَ ميزان القوى في لجنة الشورى، أن تتم البيعة لعثمان بن عفان.[105]

د. خلافة علي بن أبي طالب

أما استخلاف علي بن أبي طالب، فتمّ تحت ظروف الفتنة بعد مقتل عثمان، وانتشار الفوضى في المدينة. وتقول الروايات، إنه تردد في قبول البيعة من قبل الثوار بدايةً، إلاّ أنه قبلها «مُشترطاً ألا تكون سراً، وإنما بيعة عامة في المسجد...، وأن يبادر للبيعة "أهل بدر"، وأن تكون "مفاتيح المال معه، ليس له أن يأخذ منه درهماً دون الناس"».[106] ولقد تمت له البيعة بعد ذلك، وكان على رأس المبايعين كبار الصحابة، ولكن بعضهم رفض البيعة (كعبدالله بن عمر، وسعد بن أبي وقاص، وسعيد بن العاص)، وآخرين (كطلحة والزبير مثلاً) فعلوا ذلك على مضض، كما ظهر من مواقفهم في نكث البيعة بعدئذٍ،[107] والذي تبعته معركة الجمل بين أتباع علي والمعارضين له، بمن فيهم عائشة زوج الرسول، فضلاً عن موقف بني أمية وعلى رأسهم، معاوية بن أبي سفيان، الذي رفض البيعة أصلاً، وانتهى أمر الخلافة إليه بعد معركتي صفِّين (بين علي ومعاوية) والنهروان (بين علي والخوارج)، وإثر اغتيال علي كما هو معروف.

2. خصائص اختيار الخليفة في العهد الراشدي

بعد عرض وقائع الاستخلاف للخلفاء الأربعة، يمكن استخلاص الخصائص الآتية لعمليات الاستخلاف تلك:

- **ممارسة عدة أشكال من الشورى عند الاستخلاف:** ففي حالة أبي بكر، تمَّ التشاور بين زعماء من الأنصار والمهاجرين، حيث لم يكن حـاضراً مـن الأخـيرين إلا قلـة قليلـة، منهم: عمر بن الخطاب، وأبو عبيدة بن الجراح؛ أي أن تمثيل المهاجرين كان ضيقاً جداً وعفوياً دون مشورة فيما بينهم. أما استخلاف عمر بن الخطاب، فكان كـما رأينـا مـن خلال وصية من قبل الخليفة الأول بعد التشاور مع بعض المقربين وهـو عـلى فـراش الموت، «وكان ذلك الاختيار بمثابة أول تعيين فعـلي يـتم فيـه الاسـتخلاف، وفاتحـة للتوريث السياسي في تاريخ الخلافة الإسلامية».[108] وبيعة الخليفة الثالـث عـثمان بـن عفان تمت من خلال لجنة تشاورية من ستة أشخاص من الصحابة، بناءً عـلى اقـتراح من قبل الخليفة عمر، وهو ينازع الموت أيضاً. وأخيراً حصل اسـتخلاف عـلي بـن أبي طالب من خلال بيعة عامة في المسجد دعا لها الثائرون على عـثمان بعـد مقتلـه، إلا أن مجموعة من الصحابة لم تبايع وأخرى نقـضت بيعتهـا إثـر الفتنـة الكـبرى، وانـدلاع الصراع المسلح بين الخليفة الرابع من جهة وخصومه من جهة أخرى.

هذه الوقائع التاريخية بخطوطها العريضة تعني ممارسـة تعدديـة في آليـة الاسـتخلاف دون ضوابط شرعية متفق عليها، أما قول محمد سليم العوا: «إن المـدلول الدسـتوري للخلافة» في العهد الراشدي تضمن أمرين: ترشيح مـن يـصلح لتوليـة الخلافـة مـن خلال «شورى المسلمين»، وتولية المرشح تمت بناءً على «بيعة المسلمين» له، لا ينسجم مع تلك الوقائع التاريخية المذكورة إلا بالشكل، أما المضمون المتعلق بمشورة المسلمين بمجموعهم وبيعة هؤلاء للمرشح بآلية واضحة وشفافة، فإنـه لم يطبَّـق عـلى الوجـه الصحيح، حيث يشير العوا بنفسه أيضاً إلى اخـتلاف طريقـة تـولي الخلفـاء للحكـم، «التي تمت بها الشورى في كل حالة من حالات توليهم».[109] وفي واقع الحـال جـاءت

ممارسة عملية الاستخلاف بناءً على معطيات في موازين القوى أفرزتها ظروف آنية، أو بكلمة أخرى، فقدان أي مؤسسة تتمتع بتمثيل ديمقراطي ما، كمجلس شورى منتخَب من قبل جميع المسلمين يقوم بعمله لفترة زمنية معينة، إلى آخره من ضوابط. وفي هذا الصدد، يعقِّب فاضل الأنصاري بأن الاحتكام إلى القوة في الاستخلاف، بدءاً من عثمان، «أوصدت... الباب أمام حاكمية الشعب لصالح حاكمية الله ومرجعيته، التي لا يجوز للأفراد والجماعات مخالفتها أو الاعتراض عليها. فصار المجتمع الإسلامي يحث الخطى نحو دول الاستبداد التي يتصرف فيها الحكام بالمطلق بذريعة من تلك المرجعية المقدسة، محتكرين السلطة مدى الحياة بصلاحيات قمعية كاملة، وبغير مساءلة ولا مراجعة ولاقيود».[110]

- **اللجوء إلى شرعنة الاستخلاف من خلال حجج جاهلية الطابع وغير إسلامية:** إن الحجج التي أتى بها أصحاب التمثيل المنقوص للمهاجرين في السقيفة لاستخلاف أبي بكر، كانت تقوم أساساً على التقاليد السائدة في الجاهلية، ولا تُعدّ من تعاليم الإسلام. نرى ذلك في المداخلة المنسوبة إلى عمر بن الخطاب رداً على اقتراح الأنصار والقائل: «منا أمير ومنكم أمير»، حيث يقول: «هيهات، لا يجتمع اثنان في قرن، والله لا ترضى العرب أن يؤمِّروكم ونبيُّها من غيركم، ولكن العرب لا تمتنع أن تولي أمرها من كانت النبوة فيهم وولي أمورهم منهم، ولنا بذلك على من أبى من العرب الحجة الظاهرة والسلطان المبين، من ذا ينازعنا سلطان محمد وإمارته ونحن أولياؤه وعشيرته، إلا مُدل بباطل، أو مُتجانف لإثم ومتورط في هُلكه». إذن تمت «شرعنة استلام السلطة الدينية والدنيوية من قبل المهاجرين في تنصيبهم لأبي بكر كخليفة [...] من خلال حجتين: أولاً، قرابتهم القبلية من الرسول؛ أي النسب، وثانياً الأسبقية في دخول الإسلام. والحجتان أُخذتا من صلب المجتمعات القبلية الجاهلية. فالانطلاق من النسب والحسب كان مبدأً قائماً قبل الإسلام في ترسيم الرئاسة والزعامة لشخص ما، أما الأسبقية في دخول الدين الجديد فله جذوره أيضاً في حياة الغزو القبلي، الذي منح حقاً خاصاً للأسبقية في القيام به، وذلك في توزيع الغنيمة

أكانت سبياً أو فيئاً أو قطعاناً من الغنم. وكلتا الحجتين تتعارضان مع القيم الإسلامية، التي تنطلق من مبدأ المساواة بين الناس في الإسلام ومن أن "التقوى" هي الفيصل الأساسي في تحديد الفروق بينهم (لا فرق بين عربي و عجمي إلا بالتقوى)».[111]

- **استخدام شكل قبلي-تقليدي في عملية الاستخلاف:** لقد تمَّ ترسيم الشخص المقترح لتولي منصب الخلافة (طبعاً بعد مشاورات من خلف الكواليس بين أولي الأمر) من خلال قيام أحد الزعماء بالتوجه إلى المرشح الوحيد طالباً منه بسط يده لمصافحته، وذلك دليل على «التصويت» له، وهذه المصافحة كانت تسمى قبل الإسلام بـ«البيعة». وبعد مصافحة المرشح من بقية الموجودين من الصحابة وزعماء القبائل (البيعة الخاصة أو الصغرى) تتم البيعة من عامة الناس (البيعة الكبرى) في المسجد النبوي. ولم نجد في المراجع العربية أية مؤشرات وثائقية تؤكد حصول نقاش حر ومفتوح من قبل الحضور حول شخصية المرشح للخلافة إلا ما ندر. ومن المعروف أن صيغة «البيعة» اقترنت في التاريخ الإسلامي بمبايعة الرسول ثلاث مرات: بيعته من قبل اثني عشر شخصاً من الأنصار كنبي، وذلك تمهيداً لهجرته وأصحابه إلى يثرب (العقبة الأولى)؛ وبيعته مرة أخرى من قبل مجموعة أكبر من الأنصار (73 شخصاً) لتنفيذ الهجرة المخطط لها، وإبرام معاهدة متبادلة بين الفرقاء بتأليف حلف عسكري مُوجَّه ضد «الأحمر والأسود من الناس»؛ أي ضد اليهود وقريش مكة المناهضين للرسول وللأنصار (العقبة الثانية)؛ وأخيراً، بيعة الشجرة أو الرضوان في الحديبية من قبل جميع المسلمين على محاربة مكة وإخضاعها.[112] وهذه البيعات الثلاث عُدَّت بمنزلة مبايعة لله، وذلك اعتماداً على أربع آيات قرآنية تؤكد ذلك.[113] ولكن الخلفاء الراشدين قرنوا بيعتهم ضمنياً ببيعة الرسول، أما الخليفة عثمان فقرنها، علاوة على ذلك، ببيعة الله (انظر تالياً)، ومن هنا ادعاء أغلب الخلفاء اللاحقين باكتساب الحق الإلهي في الحكم. وبصرف النظر عن ذلك، اختلف الفقهاء حول طبيعة البيعة التي تعطي الخليفة الشرعية لممارسة الحكم؛ فمنهم من اكتفى بالبيعة الخاصة، ومنهم

من قرنها بضرورة البيعة العامة، وآخرون كأحمد بن حنبل رأوا أن الاستيلاء على الحكم بالغلبة من قبل أحد الزعماء المسلمين يمكن أن يُعوِّض عن البيعة وعلى المسلم أن يقرَّ بإمامته.[114]

- **الامتناع عن البيعة لم يتضمن دوافع دينية إنما سياسية**: إن امتناع بعض الصحابة من المهاجرين والأنصار عن مبايعة أحد الخلفاء الأربعة لم يكن دافعه- كما يظهر- خلافاً حول فهم ديني، إنما كان من طبيعة سياسية؛ أي حول تقلّد المنصب المميز وما يرتبط به من سلطة وزعامة[115] من جهة، و/ أو من تصورات شخصية حول الأحقية في استخلاف الرسول من جهة أخرى.

- **اعتبار بيعة مرشح للخلافة ملزمة لجميع المسلمين**: عُدَّت البيعة- كما فهمت من ممارسة السلف- ملزمةً لجميع المسلمين، ومن يمتنع بعدئذ عن إعطاء البيعة يُعدّ خارجاً على رأي الجماعة.[116] وهذا يعني بلغة حديثة، أن عملية الاستخلاف تمت من خلال النُخب فقط وبمعزل عن مشاركة جميع المسلمين فيها، وعُدَّت بهذا شرعية.

3. القواسم المشتركة في آليات ممارسة الحكم

وبالنظر في آليات ممارسة الحكم في العهد الراشدي، يمكن استخراج القواسم المشتركة الآتية:

- مارس الخلفاء الراشدون الشورى بدرجات مختلفة عند اتخاذ قرارات حكومية، إلاّ أنها لم تكن تلزم الخليفة بشيء، ولو أنه كان يتأثَّر بها- على الأرجح- أو يأخذ بها حفاظاً على موازين القوى ومنع الفتنة وتحقيق السلم الأهلي ووحدة المسلمين، ولكن البتّ فيها كان يرجع إليه فقط. ولم تتكرس في ظل الحكم الراشدي مؤسسة كمجلس شورى مُعين أو منتخب يتولى مهام سياسية أو دينية مناطة به.

- ادّعى كل خليفة بأنه خليفة رسول الله وأمير المؤمنين وأنه القائم على تطبيق الحق الإلهي المتجسد في كتاب الله وفي السيرة النبوية، حيث جمع بين يديه جميع السلطات.

وفي هذا السياق يؤكد الشيخ تقي الدين النبهاني، مؤسِّس حزب التحرير الإسلامي، ما توصلنا إليه، وذلك من خلال استشهاده بسيرة الخلفاء الراشدين ليبرهن أنه يجب على رئيس الدولة في نظام حكم إسلامي أن يملك جميع الصلاحيات اقتداءً بهم، عندما يقول: «كان أبو بكر وعمر في خلافتهما يستنبطان الأحكام بنفسيهما ويحكم كل منهما الناس بما يستنبطه هو.. كان الخليفة يستنبط حكماً شرعياً خاصاً يأمر الناس بالعمل به فكانوا يلتزمون العمل به ويتركون رأيهم واجتهادهم. الأمر الثاني، إن الحكم الشرعي يقتضي أن حكم الإمام نافذ ظاهراً.. وكان إجماع الصحابة منعقداً على أن للإمام أن يتبنّى أحكاماً معينة ويأمر بالعمل بها وعلى المسلمين طاعتها، ولو خالف اجتهادهم».[117] وإلى جانب استنباط الأحكام الشرعية والأمر بتنفيذها، كان الخليفة هو الذي يرسم سياسة الدولة، ويعيِّن الولاة والقضاة وقواد الجيوش ويقيلهم إن أراد، وهو الذي يقسِّم ثروة بيت المال بجميع أشكالها ومن دون رقابة، وهو الذي يبتّ بمسألة السلم والحرب، إلى آخره من متطلبات الحكم.

- جمع كل خليفة بين يديه السلطة الدينية (كخليفة رسول الله) والدنيوية (كأمير المؤمنين) في آن معاً، وهذا ما جسَّد نظام حكم ثيوقراطياً بصيغة هيروقراطية كما تعرِّفه العلوم السياسية (سبق أن ذكرنا تعريف الثيوقراطية والهيروقراطية). وإن كان المفكر المعروف، عبدالله العروي يعترض على هذا التوصيف لأنظمة الحكم الإسلامية المتعاقبة في التاريخ، ويساجل ببطلان قول المستشرقين بأن الإسلام ثيوقراطي، عندما يكتب: «إذا رجعنا إلى المضمون اللغوي لكلمة ثيوقراطي، فالقول صحيح لأن الحكم في الإسلام فعلاً بيد الله. غير أن المستشرقين يعنون بالإسلام الدولة القائمة ويقولون إن تلك الدولة كانت في غضون التاريخ ثيوقراطية. وهذا واضح البطلان لأن السلطنة تعني منذ البداية حكم السلطان وحده حسب نزوات إرادته. قد تكون ثيوقراطية بمعنى أنها استعملت الشريعة لتثبّت حكمها وهذا واقع، كما يعترف به جميع الفقهاء والمؤرخين، لكن لا يجب أن تلصق تلك الصفة بالإسلام كعقيدة».[118]

لقد سبق أن وضَّحنا بأن الإسلام النصِّي لا يمكن وصفه أصلاً بثيوقراطي- كما يدّعي العروي- لأنه ببساطة ليس شكلاً من أشكال الحكم السياسي، إنما هو دين وعقيدة. أما أنظمة الحكم الإسلامية، التي تشكلت عقب وفاة الرسول، فلابد من تسميتها بالثيوقراطية انسجاماً مع تعريف هذه الأخيرة بأنها حكم سياسي يستمد شرعيته من خلال ادعائه تطبيق الشرع الإسلامي، وذلك بصرف النظر عن مدى تطبيقه وصدقه. فالمصطلح «ثيوقراطية»، الذي لا يختلف أحد مع العروي بأنه يعني لفظاً «حاكمية الله»، نشأ أصلاً في الفكر السياسي الأوربي ليس وصفاً لحكم إلهي حقيقي إنما لتوصيف الحالة التي يدَّعي فيها حكم سياسي ما أنه يعتمد في ممارسته للسلطة على مرجعية دينية معينة (إلهية المصدر)، وذلك في خدمة تحقيق أهدافه الدنيوية.

- كانت سلطة الخلفاء الراشدين مقيدة من الناحية النظرية بأحكام الآيات القرآنية وسنَّة الرسول، ومع الافتراض بأن هذه الأخيرة كانت تجسّد في نظر المؤمنين دستوراً سياسياً لدولة إسلامية- كما يرى هادي العلوي- إلا أن هذا «الدستور» افتقر، كما يلاحظ الكاتب نفسه، إلى لغة تشريعية ملائمة لأغراضه، وإلى الإشارة على الأقل إلى المؤسسات اللازمة لتقنين مواد هذا «الدستور»، بما فيها المتعلقة بسلطة «الخليفة بما يوفِّر ضماناً لدستورية الحكم».[119]

- لا تُعدّ «دولة» الخلفاء الراشدين «دولة دينية» محضة، إنما شكلت النواة الأولى لقيام دولة مجتمع جديد دنيوي في متطلباته وتطلعاته، حيث انصهرت فيه قبائل وعشائر مختلفة من حيث المصلحة، ولكن تحت مظلة الدين الجديد كقاسمه الأيديولوجي المشترك. وهناك عدة مؤشرات تعبِّر عن ذلك، ومن أهمها: **أولاً**، استخدام القوة في معاملة المرتدين عن دفع الزكاة أو عن الإسلام في ما يسمى «حروب الردة» بأمر من الخليفة أبي بكر،[120] وذلك وبالدرجة الأولى من أجل تأمين الغلبة على جزيرة العرب وترسيخ دعائم سلطة المدينة عليها. ولم يتوجه استخدام القوة نحو الخارج فقط، إنما تعداه إلى استخدامها (خاصة في عهد عثمان) ضد المحتجين والمعارضين في الداخل ولو كانوا من كبار الصحابة (ضد عبدالله بن مسعود، وعمار بن ياسر على سبيل

المثال).[121] علاوة على ذلك، يُعدّ مقتل الخلفاء الثلاثة عمر وعثمان وعلي بالاغتيال واندلاع الصراع المسلح بين كبار الصحابة وأولادهم وأتباعهم في المعارك المختلفة (معركة الجمل وصفين إلى آخره)، واستخدام أشد أنواع القسوة والقتل بين المتحاربين، حيث راح ضحيتَها عدد لا يستهان به من صحابة الرسول وأقربائه، مؤشراً آخر على الصراع الداخلي لتحقيق مآرب دنيوية. **ثانياً**، الانطلاق بتوسيع الرقعة الجغرافية لسلطة المدينة من خلال الفتوحات في بلاد الشام والعراق ومصر، التي لم تكن دوافعها، وخاصة استمرارها، دينية الطابع فقط، إنما أضيف إليها مصالح دنيوية أيضاً، التي تمثلت في تملّك الأراضي الخصبة والشاسعة من قبل المقربين من الخليفة وتوسيع فرص تراكم ثرواتهم وتنميتها، وبالتالي وصولهم إلى مراكز النفوذ والجاه، بحيث كان لهذا الأمر «أبرز الأثر في تغيير سلوكهم العقائدي وتغليب مصالحهم الدنيوية على ما عداها».[122] **ثالثاً**، البدء ببناء شبه مؤسسات حكومية لضبط الحاجات المتعددة التي نشأت عقب الفتوحات؛ كديوان الجند والبريد والعطاء والقضاء والحسبة إلى جانب بيت المال. علاوة على ذلك، قام الخلفاء، وخاصة في عهد عمر، باتخاذ قرارات إدارية جديدة تخص تقسيم المناطق المفتوحة إلى ولايات، وتعيين العمال أو الولاة عليها كممثلين للخليفة، وتنظيم تملك الأراضي وتوزيع الغنائم وتحصيل الضرائب؛ كالخراج على الزراعة، والجزية المفروضة على الذميين من أهل الكتاب إلى آخره من إجراءات.[123] وفي عهد عثمان، وظِّفت تلك الإجراءات الإدارية والتنظيمية لتحقيق مقاصد دنيوية في ترسيخ دعائم سلطة طبقية جديدة قامت مجدداً على العصبية القبلية والعائلية وعلى الحسب والنسب، وابتعدت تدريجياً عن مقاصد الشريعة كما جاءت في القرآن والسنَّة.

4. استخلاصات من توسيم نظام الحكم الراشدي

من خلال هذا الاستعراض المقتضب جداً لعمليات الاستخلاف في المرحلة الراشدية، نتبيّن أن الخلافة الإسلامية التي أُسس لها في السقيفة لم تستمد «مشروعيتها أو قوتها، من إرادة حرة عامة للناس، بمقدار ما استمدتها من إرادة خاصة بالتغلب، الذي

نجحت فيه إحدى مراكز القوى بتسمية الخليفة، وخضوع الآخرين للأمر الواقع، مستفيدة من الظروف الحرجة التي أعقبت وفاة النبي. وبهذا لم يكن هناك انتخاب حقيقي، ولا اصطفاء عام، ولا تعدّد للخيارات بأكثر من مرشح وحيد، خارج إطار نخبة قبلية معينة من الرؤساء والوجهاء». ومن هنا «استنتج الفقه بأن الشورى لا تتعدى غير مجلس لكبار الصحابة أو الزعماء من الخاصة أو النخبة، وبالتالي عِليَة القوم ممن أطلق عليهم لاحقاً "أهل الحل والعقد"، الذين يتولون البيعة الخاصة، التي يمكن أن يصادق عليها من يحضر في المساجد من عموم الناس ببيعة أخرى عامة، كتحصيل حاصل لا يغير من النتيجة أو يبدّل فيها، بل ويكون رفضها فتنة، وخروجاً على الجماعة».[124] ولقد عبَّر عن ذلك خير تعبير الخليفة الراشدي الثالث عثمان بن عفان عندما قال إثر مطالبة الثوار له بالاعتزال: «والله لا أخلع قميصاً سَربلْنيه اللهُ»؛ أي أنه لا قيمة لبيعة الناس أو نقضها من قبلهم، طالما اعتقد أن بيعته كانت بيعة من الله.[125] وخلاصة القول، إن البيعة، التي يحاول الإسلاميون تسويقها كمبدأ إسلامي شبيهٍ بالتصويت الديمقراطي الحديث لانتخاب رئيس للجمهورية مباشرة من قبل الشعب أو ممثليه، والذي يطرح كتصويت بين مرشَّحَيْن على أقل تقدير، ما هي إلا طقس إجرائي شكلي «يعبِّر عن خضوع الرعية» للحاكم، «فالبيعة لا تكون إلا لخليفة» قد تمَّ اختياره سلفاً لتولي الحكم، إما عن طريق نخبة متنفذة، وإما عن طريق الغلبة والقهر.[126]

وعند النظر إلى آليات ممارسة الحكم في المرحلة الراشدية، نلاحظ أنها جسَّدت حكماً ثيوقراطياً، أو بالأحرى هيروقراطياً، وبهذا يكون بعيداً كل البعد عن مفهوم سياسي جديد للحكم يمكن أن نسميه إسلامياً، إلا إذا نظرنا إليه من خلال منطوقه الإسلامي في تطبيق الشريعة كما كان يفهمها الخليفة والمقربون منه. ولقد رأينا أن هذا الفهم للشريعة وعمق الإيمان بها لم يكن مشتركاً لدى كبار الصحابة أجمعين، فضلاً عن العامة من الناس، وإلا لما تحزبوا لفئة ضد أخرى ولما ذمّوا بعضهم بعضاً ولما اقتتلوا فيما بينهم حتى سالت الدماء.[127] وفي هذا السياق، يقول الشيخ علي عبد الرازق، بأن «مقام الخلافة الإسلامية كان منذ الخليفة الأول، أبي بكر الصديق، رضي الله عنه، إلى يومنا هذا، عرضة للخارجين عليه

المنكرين له، ولا يكاد التاريخ الإسلامي يعرف خليفة إلا عليه خارج، ولا جيلاً من الأجيال مضى دون أن يشاهد مصرعاً من مصارع الخلفاء»، ويضيف عبد الرازق مستطرداً: «قد يسهل التردد في أن الثلاثة الأُوَل من الخلفاء الراشدين مثلاً شادوا مقامهم على أساس القوة المادية، وبنوه على قواعد الغلبة والقهر، ولكن أيسهل الشك في أن عليّاً ومعاوية، رضي الله عنهما، لم يتبوأا عرش الخلافة إلا تحت ظلال السيف، وعلى أسنَّة الرماح، وكذلك الخلفاء من بعد إلى يومنا هذا».[128]

وأخيراً، يمكننا أن نتفق مع ما استخلصه الكاتب، سيد القمني من أن اجتماع السقيفة وما نتج عنه من حكم الخلفاء الراشدين كان قد دشَّن «الأسس لنشوء دولة "الإسلام التاريخي"، التي بدأت في توظيف "الإسلام النصي"؛ أي إسلام الدعوة ونشر الرسالة، لتحقيق المآرب والمصالح الدنيوية لحواملها الاجتماعيين». مضيفاً أنه «باستثناء العامل الوراثي في تداول السلطة، الذي أخذت به جميع الدول الإسلامية المتعاقبة بدءاً بالحكم الأموي، ولَّدت تجربة الحكم الراشدي التصورات الأساسية المتعلقة بنظرية الحكم في الإسلام في خطوطها العريضة: 1- حصر الخلافة في قريش؛ أي جعلها ميراثاً قبلياً، اعتماداً على القرابة من الرسول ونسبه القبلي، 2- يتم تنصيب الخليفة إما بالبيعة من "أهل الحل والعقد" أو بـ"الغلبة"، 3- يجمع الخليفة في يده السلطتين الدينية كخليفة رسول الله والدنيوية كأمير المؤمنين، 4- على الرعية تقديم الطاعة والولاء للخليفة».[129]

ونؤكد هنا، منعاً للالتباس، أن هذا الاستخلاص التحليلي للحكم الراشدي لا يتجاهل الظروف التاريخية والبيئة الاجتماعية التي كانت سائدة في الجزيرة العربية آنذاك، ولا يقلل بأي شكل من الأشكال من الأدوار السياسية والأخلاقية لشخصيات الخلفاء الراشدين، واجتهاداتهم في تأويل الشريعة لضرورات واقعية، التي يمكن أن يتعلم منها العرب ويتخذوها قدوة لهم في صوغ حاضرهم ومستقبلهم. هذا شيء لاجدال حوله، أما الادعاء الذي يطلقه معظم الإسلاميين، بأن نظام الحكم في المرحلة الراشدية- كما أتينا على وصفه وتحليله- يجسّد المثل الأعلى لنظام حكم إسلامي مُكتمل الأركان، فيُعدّ

برأينا انتهاكاً فاضحاً لواقع الحال في الحقبة الراشدية كما سرده كبار المؤرخين المسلمين أنفسهم، وتجاوزاً للعقل والمنطق في تحليله الانتقائي بغض النظر عن صفحاته المُظلمة والاكتفاء بتمجيده، ونقضاً لحتمية التطور التاريخي بكل مستجداته العلمية والمادية والثقافية من خلال طرح إمكانية إعادة إحيائه اليوم لتجاوز جميع مشكلات المجتمعات العربية المعاصرة.

مؤسسة الخلافة الإسلامية في المرحلة الإمبراطورية (الأموية والعباسية)

بعد مقتل الخليفة الرابع علي بن أبي طالب، وتحوّل الخلافة المتنازع عليها إلى معاوية ابن أبي سفيان، بدأت مرحلة جديدة في قيام دولة إسلامية ذات بعد إمبراطوري رسَّخت دعائم حكم سياسي في صيغَتَي الخلافة الأموية (661-750هـ) والخلافة العباسية (750-1258هـ)، والذي يتميز على العموم بالمواصفات التي سنأتي على ذكر أهمها، وهذا بصرف النظر عن التمايزات التاريخية بين أنظمة الحكم المتعاقبة والطبيعة الشخصية للخلفاء الذين وقفوا على رأسها، لأن ذلك لا يؤثر في جوهر توصيفاتنا لها.

1. الانتقال من الشورى إلى التوريث

تحولت مسألة الاستخلاف من طريق الشورى والبيعة التي طُبِّقت في العهد الراشدي، ولو بشكل أعرج كما سبق أن وضحنا ذلك، إلى توريث وبيعة بقوة السيف؛ أي إلى إرساء دعائم «المُلك العضوض» بكل ما تعنيه هذه الكلمة من معنى. فبعد أن استقرت الخلافة لمعاوية بن أبي سفيان، بعد مقتل الخليفة الراشدي الرابع علي بن أبي طالب إثر الحروب بينهما، تمَّ تأسيس الخلافة الأموية التي أدخلت لأول مرة مبدأ توريث الحكم في التاريخ الإسلامي. وتعد قصة استخلاف يزيد بن معاوية مثلاً احتذى به جميع خلفاء وسلاطين المسلمين من بعده. من حيث المبدأ: فبعد أن «شاع خبر اعتزام معاوية توريث الخلافة لابنه يزيد، اجتمعت الوفود عنده، وكانوا بين ناصح ومؤيد ومعارض، وكان هو يستمع للجميع في صبر ودهاء. ولا يكشف صراحة عن نيّاته لأحد، وأخيراً اتفق معاوية

مع الضحاك بن قيس الفهري، و[يزيد بن المقفع] على لعبة سياسية مازالت فاعلة حتى يومنا هذا.. حدد معاوية موعداً لاجتماع الوفود وقال للضحاك: «إني متكلم فإذا سكتُّ، فكنتَ أنت الذي تدعو إلى بيعة يزيد وتحثُّني عليها». ويعلق الكاتب محسن عبدالعزيز: «كأن معاوية لا يريد هذا الأمر ولكنه ينزل عند رغبة الناس، وقد كان. فعلها الضحاك وقال كلاماً لا يختلف في جوهره عما يقال الآن عن دواعي الاستقرار والأمن والمصلحة العامة، واجتناب الفتنة والاختلاف».[130] وفي صيغة مكمِّلة للأولى، قام أحد المقرَّبين إلى معاوية، وهو يزيد بن المقفع خطيباً في الحفل، وقال موجزاً قولته الشهيرة: «"أمير المؤمنين هذا" وأشار إلى معاوية، "فإن هلك فهذا" وأشار إلى يزيد، "فمن أبى فهذا" وأشار إلى سيفه، فقال له معاوية: "اجلس فأنت أبلغ الخطباء"».[131]

وباختصار يمكن القول، إن «الشورى» في اختيار الخليفة، التي يبرزها الإسلاميون دوماً كمبدأ ديمقراطي أساسي في إقامة نظام حكم إسلامي، لم تطبَّق «ولم تتطور كمؤسسة، كما حدث مثلاً في حركة "الماجنا كارتا" أو "العهد العظيم" في إنجلترا 1215، التي تطورت لترسي دعائم النظام الديمقراطي الحديث».[132]

2. القواسم المشتركة في آليات ممارسة الحكم

بعد نجاح الفتوحات في كلٍّ من العراق وبلاد الشام ومصر وقيام الخلافة الأموية في دمشق، تبنّت هذه الأخيرة أصلاً وبدايةً معظم أساليب الحكم وأجهزة الدولة التي كانت سائدة آنذاك في بلاد الشام ومصر الرومانية (البيزنطية) والعراق الفارسية على وجه الخصوص، وفي البلدان الأخرى الآسيوية التي أصبحت ولايات في دولة «الإمبراطورية» الإسلامية الجديدة، على وجه العموم. ولقد تمّ تطعيم أسلوب الحكم الواقعي، الذي نشأ وتطور، بإضافات من التقاليد العربية القبلية التي كانت سائدة في الجزيرة العربية، علاوة على احتفاظها في مرحلتها الجديدة بوظيفتها الدينية (رسمياً على الأقل)، سواء من حيث التزامها بالشريعة في مجال القضاء والعقوبات والأحوال الشخصية، أو من حيث المحافظة على العبادات، «مع التساهل في جباية الزكاة والاستحواذ في المقابل على ما يُجبى منها؛ أي

عدم توزيعه بموجب النِّسب المنصوص عليها في القرآن».[133] إذن قام نظام الحكم الإمبراطوري الجديد والمُلقَّب بـ«الخلافة الإسلامية» على مكونات ثلاثة يسميها عبدالله العروي: «الدهرية العربية»، و«الأخلاقية الإسلامية»، و«التنظيم الهرمي الآسيوي»، بما فيه البيزنطي.[134] ويمكن إجمال القواسم المشتركة لآليات ممارسة الحكم في المرحلة الإمبراطورية كالآتي:

- إضفاء الشرعية الدينية على الخليفة الحاكم ووصفه بأنه «حاكم بأمر الله»، ومن هنا، حمل أغلب الخلفاء في الحقبة العباسية «ألقاباً ترفعهم إلى مراتب النبوة (المعتصم بالله، المنتصر بالله، الناصر لدين الله...). ومن تكون تلك صفاته تسامى عن جميع خلق الله، وصار مُهاب الجانب سديد الرأي لا يُعصى له أمر ولا يُردّ له طلب؛ أي أن طاعته واجبة ولو جار ما أقام الصلاة. إن طاعة أولي الأمر في المجال السياسي، الذي هو مجال الاختلاف والصراع، تُلغي كل دور للرأي وتُعطّل كل سلطة للأمة، وتشلُّ كل حركة معارضة للحاكم "بأمر الله"، الذي جعله تَلَبُّس السياسة بالدين يستمد النصرة من الله وليس من أفراد الأمة».[135] وقد سبق أن أشار إلى ذلك الشيخ علي عبد الرازق من خلال بعض الأمثلة على أن المذهب الذي يقول بأن «الخليفة يستمد سلطانه من سلطان الله تعالى وقوته من قوته» هو الرأي الذي «تجد روحه سارية بين عامة العلماء وعامة المسلمين أيضاً».[136] ولقد عبَّر الشاعر ابن هاني عن تبجيل ألوهي للحاكم عندما مدح الخليفة العباسي المعتز بقوله:[137]

ما شئتَ، لا ما شاءت الأقدار　　　فاحكم فأنت الواحد القهَّار

إذن كانت الدولة «تعبر عن إرادة الحاكم، وبالتبعية فإن دين الدولة ومذهبها ورموزها الثقافية كانت التجسيد العملي لتلك الإرادة. لذلك لم يكن غريباً أن يحوّل صلاح الدين الأيوبي مصر من المذهب الشيعي إلى المذهب السني، ولم يكن غريباً بالقدر نفسه أن يسعى الشاه إسماعيل الصفوي-بكل ما أوتي من قوة- إلى تبديل مذهب أهل بلاد فارس من الشافعية إلى الإمامية. وعامة الناس كانوا من الرعايا الذين لا حول لهم ولا قوة».[138]

- نشر الاستبداد والحكم المطلق، بحيث تطورت الدولة الملقبة بالخلافة الإسلامية «في اتجاه دكتاتوري عنيف مثَّلته الخلافتان الأموية والعباسية والدول التي ظهرت على هامش الأخيرة كالأموية في الأندلس والفاطمية في المغرب ومصر ودول الطوائف».[139] فعلاوة على الأمثلة، التي سبق لنا أن ذكرناها حول التنكيل بالمعارضة السياسية وقتل الخصوم في مرحلة تأسيس الخلافة الأموية في أثناء الصراع بين الخليفة الراشدي الرابع علي بن أبي طالب ومعاوية، لابد من التذكير بموقعة الحَرَّة (عام 683 هـ) التي دارت بين أهل المدينة، الذين بايعوا عبدالله بن الزبير على الخلافة، وجيش يزيد بن معاوية الذي فتح المدينة واستباحها لجنوده، حيث قُتل كثير من المسلمين الأوائل وأتباعهم. ولم يمض أكثر من تسع سنوات حتى حاصر الحجاج بن يوسف الثقفي مكة أيضاً (عام 692هـ)، وذلك بأمر من الخليفة عبدالملك بن مروان، ورميت بالمنجنيق، وقُتل ابن الزبير وكثير من أهلها.[140]

ولم يختلف الأمر من حيث المبدأ في اعتماد القوة عند تأسيس الخلافة العباسية، بحيث لم يكن صدفة أن يُلقِّب المؤرخون العرب مؤسسها عبدالله بن محمد بن العباس بـ «السفَّاح» لما سفك من دماء المسلمين، وبخاصة من بني أمية والمناصرين لهم. إن أسماء ولاة؛ مثل الحجاج بن يوسف الثقفي (والي العراق أيام الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان)، وأبي مسلم الخرساني (والي خرسان أيام الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور)، تكفي رمزياً للتذكير بمئات الآلاف من المعارضين الذين قتلوا وسجنوا وعذبوا بأمر منهما وبموافقة سادتهم من الخلفاء، كل هذا بهدف الاستئثار بالحكم.[141]

ولم يتناحر أبناء القبيلة الواحدة من صحابة الرسول وأبنائهم وأتباعهم من بني أمية والعباس وغيرهم بعضهم ضد بعض من أجل تحقيق السطوة وممارسة الحكم والتنكيل بالمعارضين فحسب، إنما استمر هذا النهج في جميع الدول التي قامت إبان الخلافة العباسية في مراحل أفولها وبعد سقوطها، والتي تبنّت الإسلام ديناً للدولة؛ من الدولة البويهية، فالغزنوية، فالفاطمية، فالأيوبية، فالمملوكية، وأخيراً إلى دولة بني عثمان التي كانت آخر الخلافات والممالك الإسلامية.[142]

- ابتعاد معظم الخلفاء الأمويين والعباسيين على المستوى الشخصي وفي سلوكياتهم عن سنّة الرسول والخلفاء الراشدين في اتباع المُثُل الإسلامية العليا المنصوص عليها في القرآن، كالتقوى والحياة البسيطة والحفاظ على أموال بيت المال وعدم التفريط بها من خلال الإسراف والتبذير في العطاءات وممارسة البذخ واللهو والمجون. ومن خلال ذلك اتصفت حياتهم بثنائية كان لها تبعات اجتماعية وسياسية عند «الرعية». فمن جهة مثَّل الخليفة وأفراد عائلته والمقربون منه الفئة الحاكمة الدنيوية، التي «تقوم على رأس الطبقة الاجتماعية المسيطرة اقتصادياً وسياسياً»، ومن جهة أخرى منح دور الخليفة كإمام للمسلمين و«خليفة الله»، تبريراً «شرعياً» وأيديولوجياً لهذه السيطرة. وهذه الثنائية اضطرت الخلفاء أن يعيشوا «حياتهم العامة وحياتهم الخاصة بشخصيتين متناقضتين: شخصية ظاهرة، في شخصية "الأئمة" (الروحيِّين) الأتقياء القيِّمين على دين الله وشريعته.. وشخصية مستورة، هي شخصية "الملوك" المثرين المترفين المدفوعين اجتماعياً، وموضوعياً، لأن يستمتعوا بكل الخيرات المادية، التي تُجبى لهم من جهد الآخرين ولكي يلائموا بين صفتهم (الروحية) وصفتهم الاجتماعية الموضوعية كانوا يصطنعون حجاباً يفصل بين حياتهم العامة وحياتهم الخاصة. وكان من أشكال هذا الحجاب المصطنع أنهم اتخذوا لأنفسهم بطانتين: بطانة خارجية من الفقهاء ورجال الدين المنتفعين، وبطانة داخلية من الندمان والجواري والمهرجين، فضلاً عن البطانة السياسية المرتبطة بهم طبقياً والمشاركة إياهم معايشة الحياتين النقيضتين».[143] وهذه الثنائية المغطاة بحجاب لم تستطع مع الوقت ستر عورتها أمام «الرعية»، وهذا ما أدى في واقع الحال إلى اندلاع ثورات اجتماعية وسياسية ضد السلطة الحاكمة رافقتها أيضاً تجليات ثقافية متنوعة من أدبية وفكرية وفلسفية ودينية (فقهية) كما هو معروف.

- الاستئثار بأراضي الخَراج بعد الفتوحات وخاصة منذ خلافة عثمان، حيث ترتّب على ذلك أعمال الاستيلاء عليها من قبل «الأرستقراطية الجديدة».[144] وإن توزيع الإقطاعات على الأقارب والمقربين لم يمثل فحسب تناقضاً مع مبدأ العدل، إنما تميَّز

أيضاً بعدم تحوله إلى ملكية خاصة بالمقارنة مع نشوء الإقطاع الأوربي؛ لأن الخليفة أو السلطان كان بمقدوره أن ينزع تلك «الملكية» متى يشاء، وهذا ما أدى إلى نشوء ما يسمى بـ«الإقطاع الشرقي»، حيث لم يكن المستحوذ على الأرض يهتم بتحسينها، إنما باستغلالها بأسرع ما يمكن للحصول على الثروة لفقدان ضمانة ملكيته الخاصة لها.

- ترسيخ نظام بيروقراطي للسلطة تمثَّل «في احتجاب الخليفة عن الجمهور وفي تعقيد الأجهزة الإدارية والقمعية»، علاوة على الفصل بين القائم اسمياً على السلطة الدينية وهو الخليفة، وبين المكلف بإدارة الدولة من سلاطين، وخاصة في عهود الخلفاء العباسيين الذين لم يكونوا ممسكين بزمام أمر الدولة، الذي وقع في أيدي السلاطين.[145] وكان السلطان يجمع، كالخليفة، أمور الدين والدنيا في يده ضمن حدود ولايته التي نُصِّب عليها، وذلك بتفويض رسمي من الخليفة. وكمثال عن ذلك يذكر المؤرخون عبارة تقليد الخلفاء العباسيين للسلطان في عهد المماليك، التي تقول: «فوضتُ إليك جميع أمر المسلمين، وقلَّدتُك ما تقلدتُه من أمور الدين». هذا يعني «أن منصب الخلافة، في الواقع التاريخي، يحتمل السلطة التنفيذية، ويحتمل انتفاء هذه السلطة؛ أي أنه منصبٌ قد يكون زمنياً وذا أسس زمنية: من التصرف في الجند والرعايا وفي رقاب الناس، وقد يكون حقوقياً، وقد يجمع الاثنين. في كل الأحوال، فإن الصفة الحقوقية للخلافة هي الباقية، والصفة السياسية هي الزائلة [...]. فليس في أية من عبارات التفويض ما يفيد تمايز السلطة المركزية إلى سلطة قانونية وسلطة سياسية أو إلى هيئة تشريعية وهيئة تنفيذية. فالسلطان مثل الله: واحد غير منقسم».[146] وبناءً على هذا المبدأ (الإسلامي من حيث الممارسة على الأقل)، الذي طُبق منذ العهد الراشدي إلى آخر خلافة أو سلطنة إسلامية، نشأت تراتبية هرمية للسلطة وقف على رأسها الخليفة، حيث كان يفوض أشخاصاً مقربين إليه بإدارة شؤون البلاد، من السلطان إلى الوالي إلى آخره من أصحاب المناصب الوظيفية، وكلُّ واحد من هؤلاء كان يجمع في يده جميع السلطات في دائرة عمله كتكليف من الخليفة مباشرة أو من رؤسائه، وكان مقدار نفوذه وبقائه في السلطة يتعلق بقوته المحلية من جهة وشبكة

الولاءات التي نسجها مع تراتبية الهرم التي تعلوه، من جهة أخرى. ولم يكن أحد من هؤلاء يتمتع بحصانة لسيادته على ولاية أو منصب ما مدى الحياة، إنما كان معرَّضاً دوماً للعزل من منصبه أو لمصادرة أملاكه أو للقتل أيضاً.

- اعتبار الناس الذين ينتمون لفئات اجتماعية وعرقية ودينية متعددة، والذين كانوا يعيشون على أراضي الخلافة، «رعايا» يخضعون لواجبات الطاعة ويتمتعون بحقوق مختلفة، وذلك حسب موقعهم في هرم السلطة والسلم الاجتماعي، ولم تطبق عليهم القاعدة الشرعية المنسوبة إلى الرسول والقائلة «لا فرق بين عربي أو أعجمي إلا بالتقوى»، دع عنك معاملتهم كـ«مواطنين» بالمفهوم الحديث للكلمة. وبتساوق مع هرمية السلطة المذكورة تشكلت على مستوى رعايا الإمبراطورية تراتبية وراثية (patrimonial) صنَّفت فئات المجتمع على أساس فياصل مختلفة، منها: العرق كالعرب والعجم، والتفريق بين العرب (الأسياد) والموالي (التابعين)؛ والانتماء القبلي حسب حجم وسمعة القبيلة وقربها من السلطة؛ والرق كالأحرار والعبيد؛ والجنس كالرجال والنساء؛ والمهنة كأصحاب المهن الشريفة كرجال الدولة الكبار والعلماء والفقهاء والقضاة وأصحاب الإقطاعات الكبيرة والتجار الكبار، يليهم أصحاب المهن المتوسطة كالتجار الصغار، وأخيراً أصحاب المهن الوضيعة والمحتقرة كما كان عليه العرف في تصنيفها آنذاك.[147]

وكانت علاقة «الرعايا» بسلطة الدولة أحادية الجانب تقوم على الطاعة للخليفة أو السلطان أو الوالي. في هذا الصدد شرَّع صاحب أحد المذاهب الفقهية الأربعة، أحمد ابن حنبل، لهذه العلاقة بين الحاكم والمحكوم والملك والمملوك، وبصرف النظر عن أيّ شرعية للحكم، بقوله: «السمع والطاعة للأئمَّة وأمير المؤمنين، البرُّ والفاجر، ومن ولي الخلافة فاجتمع الناس عليه ورضوا به، ومن غلبهم بالسيف حتى صار خليفة وسُمي أمير المؤمنين».[148] وهكذا أصبحت الخلافة والسلطنة والإمامة «سلطة استبدادية مطلقة تربطها بجسمها؛ [أي بالرعايا] علاقة تقرير وإلزام مطلقين، وليس هذا بالأمر الغريب، فهي سليلة تراث طويل من السلطان في الشرق الأدنى، الذي

ورثت مباشرة شكليه البيزنطي والساساني؛ إضافةً إلى ما كان لها في بداياتها من مؤثرات عربية جنوبية جلبت تراثاً ملكياً–كهنوتياً إلى السياسة الإسلامية المبكرة».[149] أما معاملة الرعايا من غير العرب، الذين كانوا منتسبين إلى أقوام وأديان متعددة ومذاهب إسلامية مختلفة، من قبل الخليفة أو السلطان فكانت تتراوح «بين الشدة واللين حسب الظروف ومقتضيات السياسة والتوازنات الداخلية، أما أصحاب الأديان الكتابية فكانت لهم حقوق معينة "كأهل ذمة"، ومساحة تلك الحقوق وتبوؤ هؤلاء للمناصب العليا كان دائماً يقوم على رأي الحاكم ومدى تسامحه. ولم يكن جميع رعايا الدولة أيضاً على رأي حاكمهم، ومع ذلك، فأيّ رأي مخالف كان يوصم بالخروج على الإجماع والدعوة إلى الفتنة والشقاق».[150]

ولقد سبق أن رأينا أن جملة الاجتهادات القديمة لتأسيس نظرية في الحكم الإسلامي، التي عالجنا منها أطروحات كل من الماوردي وابن تيمية (انظر الفصل الثاني) كانت موجهة إلى الخليفة أو السلطان في مسائل تتعلق بتدبير آليات حكمه، ولم تكن معنية بـ«الرعية» بالنسبة إلى حقوقها ودورها في صوغ سياسة الدولة، إنما اقتصرت فقط على واجباتها تجاه الحاكم في الإذعان وتقديم الطاعة والولاء له كممثل لأولي الأمر. في هذا السياق يعلّق قصي حسين، الذي ساق جملة من تصورات علماء ورجال دين قدماء علاوة على الماوردي وابن تيمية (ابن الأزرق، وأبو بكر الطرطوشي، وابن عبد ربه، والشزري، والثعالبي، وابن رضوان، وابن طباطبا العلوي، وأبو حمو الزياتي، وابن الخطيب، وابن أبي الربيع) حول نظام حكم إسلامي، بأنها «تطبع بطابعها المميز الخطاب السلطاني على أنه خطاب موجّه إلى الحاكم في علاقته بالمحكوم؛ أي السلطان في علاقته بالرعية. دون أن يهتم بها، إلا من زاوية الخضوع التام للسلطان، والانصياع له في جميع الأحوال والظروف، وبذلك تصبح الخطب والنصوص والألسن السلطانية في حقيقتها التاريخانية التي تجلت بها في كتب المصادر عبارةً عن مجموعة من التقنيات، يستعين بها السلطان في إدارة شؤون الرعية لا من أجل النظر في شؤونها، بل من أجل ضبطها والسيطرة

عليها وإحكام قبضته في أعناقها، لتحقيق هدف أساسي لـه يتمثـل في دوام حكـم السلطنة، مهما تغيرت الظروف وتبدلت الأحوال». ويضيف بأنه عندما يأتي حديث المنظِّرين القدماء على «الرعية»، فإنه يلحّ على أساليب تطبيعها «باعتبارهـا "خـدم" السلطان، تنشأ في خدمته وتحيا وتفنى. ثم لا يلبث أن ينتقل إلى موضوعات أخرى، مثل قواعد تعامل الـسلطان معهـا، ومعـدلات ظهـوره أمامهـا واحتجابـه عنهـا، بالإضافة إلى الحديث عن قدرتها الجبائية، وطرق تجنيـدها وأشـكاله وأسـاليبه مـن جهة، وترغيبها وترهيبها من جهة أخرى [...] فالخطاب السلطاني في مجمله، ومهما تعددت مواضيعه وتنوعت لُسُنُه وأساليبه، هـو في خاتمـة المطـاف، خطـاب مـبطن حول الرعية. فالهاجس الأول الذي يشغل بال كاتب السلطان نفسه، إنما يتمثـل في تقويـة الـسلطان وبـسط نفـوذه وبلوغـه المـدى الأقـصى مـن الرهبـة والـسيطرة، والاستقرار، وهي عناصر مؤسِّسة عادة للملك العضود. ولهذا، فإن الرعية التي لا وجود للراعي من دونها، نراها تدخل في خدمة الراعي السلطان اسماً وفصلاً في كل أشكال الخطابات السلطانية، إيجاباً أو سلباً، سواء بشكل صريح وواضح أو بصورة التورية وصيغة الإضمار وأسلوب الكناية المسكوت عنها».[151]

استنتاجات نقدية حول أنظمة الحكم الإسلامية في التاريخ

لقد قامت دولة الخلافة العربيـة-الإسـلامية اعـتماداً، أولاً، عـلى عـصبية القبائـل والعشائر العربية، وثانياً، على المحرِّك الديني كوازع لنشر الـدين الجديـد، وثالثـاً، عـلى الدافع الاقتصادي في تكوين الثروات لدى الشرائح الاجتماعية المختلفة، أكانت خاصـة (من أمراء وتجار كبار، إلخ) أم عامة (من بدو رُحَّل وفقراء، إلـخ) في الـبلاد المفتوحـة. ومن تحليلنا لمواصفات الحكم «الإسلامي»، الذي نـشأ تاريخيـاً في الحقبـة الراشـدية وفي المراحل اللاحقة من أموية وعباسية، والتي تُعدّ مراحل نمو وتوسـع للـدين الإسـلامي وازدهار حضاري في ظل الحكم الإمبراطوري، مـروراً بحكـم الـسَّلطنات والإمـارات التي قامت على أنقاضه وحتى انهيار ما يسمى بالخلافة العثمانية، نستنتج أن جميع أنظمـة

الحكم المتعاقبة كانت أبعد ما تكون عن التصورات بخصوص «دولة إسلامية نموذجية» تعتمد القيم الدينية التي جاءت في القرآن الكريم والسنَّة النبوية، وذلك خلافاً لما يعتقده ويروّج له الإسلاميون في يومنا هذا. إلى هذا الاستنتاج يصل كثير من الكتّاب العرب؛ إذ يقول خالد الحروب –مثلاً– بأن «التجربة التاريخية الإسلامية تشير إلى أن "الدولة الإسلامية" في عهود ازدهارها، الأموي، والعباسي، والأندلسي مثلاً، كانت أقرب إلى الدولة العلمانية [الصحيح برأينا الدنيوية] منها إلى مثال "الدولة الإسلامية النموذجية" الذي يعتقده ويفترضه الإسلاميون الحركيون اليوم. كان "الإسلام" هو الشعار الفضفاض العريض الذي تتحرك تحته سياسات المصالح والمطامع والأنانيات والحروب والصراعات التي يتم تفسيرها وفهمها وفق عنصر المصلحة السياسية البحتة. وكان الشعار الديني وسيلة للتوظيف السياسي وقد ساهم في إنجاح المشروعات السياسية والتوسعية لكثير من الحكام والخلفاء المسلمين. بيد أن جوهر التسيس اليومي والعلاقات التي تنسج حوله كان بعيداً عن تحكم الدين. لذلك فإن التطلع نحو حلم "الدولة الإسلامية" كما يرسمه الحركيون الإسلاميون اليوم والاستشهاد بمراحل ازدهارها ونسبة ذلك الازدهار إلى أن النموذج المعتمد كان "الدين والدولة" هو قراءة قاصرة وافتراضية للتاريخ العربي والإسلامي».[152]

ويشير شمس الدين الكيلاني من جهته، إلى أن ادعاء الإسلاميين بأن تصوراتهم عن نظام الحكم ودولة الخلافة وحاكمية الله هي من الأمور الثابتة في الإسلام «يناقض الممارسات الفعلية للتجربة السياسية الإسلامية، فما سُلَّ سيف في الإسلام، منذ عهد الصحابة إلاَّ وكان وراءه–على الغالب– الخلاف على السياسة والحكم، وهو ما ينفي وضوح نظرية الحكم في الإسلام، ويؤكد في المقابل على جذورها في مصالح الجماعات وتصوراتها المتباينة، بل إن التجربة السياسية الإسلامية تذهب باتجاه التأكيد على العنصر التاريخي والمصلحي، وعلى الدور الحاسم لمؤسسة السلطة ورؤيتها لمصالحها في المجال السياسي، هذه السلطة ورجالها الذين أبدوا حرصهم على أن تجلِّل الرموز الإسلامية فضاء

دولتهم، وعلى رعاية دور العبادة من جهة، وأبقوا السلطة ومؤسساتها فوق الجماعة وفوق المؤسسة الدينية من جهة ثانية. ولعل التصورات الراهنة للإسلاميين عن الدولة في الإسلام هي وليدة الأزمنة الراهنة المأزومة، وأن قراءة هؤلاء الإسلاميين وغير الإسلاميين للنصوص وللتجربة السياسية الإسلامية، هي قراءة متأثرة بأهوائهم وبمصالحهم وثقافتهم، ولا سيما عندما يريدون استخدامها في الصراع السياسي على السلطة».[153]

وبحكم مشابه للكاتبين المذكورين، يقول برهان غليون، بأن «الدولة التي نشأت في حضن الإسلام لم تكن دولة الإسلام عقيدة دينية عبادية، ولم تنشأ من داخل الإيمان، ولكنها كانت دولة المسلمين التاريخية، ونشأت من صراع المسلمين بوصفهم مجتمعات بشرية فيما بينهم ومع المجتمعات الأخرى، على تأمين مصالحهم الدنيوية من أمن وحياة قانونية ونظم تعليمية وإنتاجية وتجارية وإدارية، وهو مما يستحيل تحقيقه من دون إقامة سلطة سياسية مركزية. وقد اتخذ تجسيد هذه السلطة في الواقع التاريخي أشكالاً عديدة شكلت تنويعات على نموذج واحد فرضته الظروف والمعطيات التاريخية والاجتماعية والثقافية، وهو ما نطلق عليه اسم الدولة السلطانية. وهو نموذج تاريخي تماماً ليس في النص الإسلامي أي مرتكز نظري واضح له. أما ما يطلق عليه اليوم العديدُ من المفكرين الإسلاميين اسم مفهوم الدولة الإسلامية، فهو مفهوم تأملي محض مشتق من التفسير العصري للنصوص الدينية، وليس له علاقة بما جرى بالفعل في تاريخ المسلمين الحقيقي؛ أي بمضمون وبنية الدولة كما تطورت في التاريخ الإسلامي بالفعل».[154]

أما المستشار، محمد سعيد العشماوي، فيذهب بعيداً عندما يعتبر أن السلطة السياسية في صورة الخلافة أو السلطنة أو الإمارة، التي قامت بعد عهد الخلفاء الراشدين، «لم تكن إسلامية أبداً [...]، بل وكانت ضد تعاليم الإسلام، مادام قوامها العنصرية وأساسها الشمولية وصميمها العدوانية». ولقد دعم مقولته تلك بسرد أمثلة من التاريخ العربي-الإسلامي، التي تشير، في المرحلة الأموية خاصة، إلى التعصب للعنصر العربي وقصر

«الإسلام على العرب وحدهم، ولم تفهمه [...] كشريعة إنسانية عامة، مما أدى بها إلى أن تفرض الجزية على المسلمين من غير العرب، باعتبارهم عبيداً لهم وتُبَّعاً، لا يحررهم الإسلام من الجزية التي لا تفرض بنص القرآن إلا على غير المسلم، إن رغب أن يدخل في عهد أو ذمة المسلمين»، وهذه الأمثلة تشير أيضاً إلى اعتماد العباسيين من جهتهم على الفرس الموالي، «الذين ثاروا على الخلافة الأموية المروانية، كرد فعل للعنصرية العربية والجهالة البدوية، ورغبة منهم في رفع نير الذل والاستعباد الذي فرضته عليهم، وعلى غيرهم من المسلمين غير العرب».[155]

إن ادعاءات حركات الإسلام السياسي والجهادي بأن الدولة الراهنة في العالم العربي ابتعدت عن تعاليم الدين الإسلامي، ولهذا السبب يجب تغييرها والثورة عليها، وإيحاء تلك الحركات بأن الدول «الإسلامية»، التي سبق أن وجدت في الماضي على مر العصور، كانت أقرب إلى تعاليم الإسلام، لا يوجد لها ما يؤكدها في التاريخ العربي-الإسلامي، وأما المحاولات التنظيرية القديمة منها والحديثة في توصيف «الخلافة الإسلامية المثلى» فقد بقيت على مستوى نظريات تجريدية تشير في أحسن الأحوال «إلى ما كان ينبغي أن يكون وليس ما قد كان».[156]

وبالرغم من محاولة معظم الإسلاميين التركيز على «الحكم الراشدي» ومقاربتهم له مع حكم «إسلام حقيقي»-وبصرف النظر أيضاً عن إشكالية هذه المقاربة كما وضحنا ذلك سابقاً- يبقى السؤال مع ذلك مشروعاً كما طرحته هلا أمّون، والذي يقول: «إذا كان المسلمون ومنذ ذلك التاريخ قد عجزوا عن إعادة إحياء عصر الخلفاء [الراشدين] في كل تاريخهم الماضي، فما الذي يؤكد أن هذه الحركات قادرة اليوم على إنجاز هذا العمل الجلل، وتحقيق هذا الهدف بعد أربعة عشر قرناً، ولاسيما بعدما شهد العالم تغيرات وتبدلات وتحديات وتعقيدات ووقائع مادية ومعنوية، تجعل من هذا الهدف إلى الحلم أقرب منه إلى الحقيقة والواقع؟».[157]

حيثيات موضوعية في تنوع الواقع الإثني والديني والثقافي في العالم العربي، وتبعاته السياسية

التنوع الإثني أو القومي

نلاحظ أنه يوجد تنوع إثني (عرقي مرتبط بقومية معينة) في جميع الدول العربية، ولو أنه يختلف بالدرجة من بلد إلى آخر. ففي بلاد الشام والعراق يُعدّ التنوع الإثني مسألة متجذرة منذ أقدم العصور. وهنا يشكل العرب والمستعربون أكثرية السكان، ولكن يعيش معهم أناس من عرقيات وقوميات مختلفة كالأكراد والتركمان والشركس والأشوريين والأرمن. وفي بلدان المغرب العربي، بما فيه ليبيا، يعيش الأمازيغيون الذين يعتبرون السكان الأصليين، ومجموعات مختلفة من أصل إفريقي جنباً إلى جنب مع العرب والمستعربين. وفي موريتانيا والصومال، والسودان على وجه الخصوص، تعيش مجموعات كثيرة العدد غالبيتها من أصول أفريقية متعددة، إلى جانب جماعات من أصول عربية أو مُستعربة.

التنوع الديني والمذهبي

إلى جانب التنوع الإثني أو القومي يُعدّ التنوع الديني والمذهبي من سمات المجتمعات في العالم العربي، وتختلف درجة هذا التنوع من بلد إلى بلد. فعلى المستوى الديني، هناك أغلبيات مسلمة وأقليات مسيحية ويهودية من السكان الأصليين، وبصرف النظر عن أتباع ديانات أخرى من الوافدين والمقيمين في دول الخليج من خلال العمالة الأجنبية.

وهناك على المستوى الطائفي الإسلامي أغلبيات كبيرة من أتباع الطائفة السنّية، يليهم أتباع من الطائفة الشيعية (إمامية إثنا عشرية)، وأقليات طائفية أخرى: كالإسماعلية والعلوية والدرزية (في سورية ولبنان)، والبهائية والقاديانية والإباضية (مهيمنة في سلطنة عُمان، وأقلية في الجزائر والمغرب)، والزيدية (مهيمنة في اليمن).[158] أما على المستوى

المذهبي الإسلامي السُّني، فهناك أتباع للمذاهب الفقهية المختلفة من حنفية ومالكية وشافعية وحنبلية، وبنسب تختلف من دولة عربية إلى أخرى. إلى جانب ذلك تنتشر في معظم البلدان العربية طرق صوفية؛ كالسنوسية، والإدريسية، والختمية، والنقشبندية، والبكشتانية.[159]

وبتساوق مع التنوع الطائفي والمذهبي عند المسلمين، نلاحظ وجود طوائف ومذاهب مختلفة عند المسيحيين أيضاً كأتباع الكنيسة الأرثوذوكسية في بلاد الشام (سورية وفلسطين والأردن)، وأقليات من أتباع الكنيسة الكاثوليكية (خاصة الموارنة في لبنان)، والكنيسة البروتستانتية (غالباً في بلاد الشام)، وأتباع كنائس مسيحية شرقية كالأقباط (خاصة في مصر)، والسريان والكلدان (خاصة في العراق). أما أتباع الدين اليهودي فأصبح وجودهم قليلاً بعد قيام دولة إسرائيل وهجرة أغلبهم إلى هناك، ولكنهم مازالوا موجودين في بعض البلدان العربية ولو بنسب متفاوتة، كما في المغرب وتونس واليمن.

التبعات الاجتماعية والسياسية والفكرية للتنوع على مستوى الدولة

فعلى مستوى التنوع الإثني أو القومي، يمكن ملاحظة تداخلات معقدة بين الديني المكتسب من الخارج وبين التقاليد المترسخة عند المجموعات الإثنية، التي انطوت تاريخياً تحت مظلة الخلافة الإسلامية، التي ساهمت من طرفها في صبغ الإسلام بخصوصيات ليست من صلبه. في هذا السياق يشير طيب تيزيني إلى تجسّد ذلك في ظهور حركات سياسية واجتماعية كالقرمطية والبابكية والشعوبية، التي كانت «تعبيرات سياسية واقتصادية وسوسيوثقافية عن تداخل الإثني بالعقيدي، بحيث يبدو الواحد منهما مدخلاً إلى الآخر»،[160] هذا إلى جانب ظهور طرق صوفية متعددة وغيرها، وممارسات حياتية تجلت فيها بصمات الخصوصيات الإثنية التي طغت على الجوانب الدينية أو صبغتها بطابعها. وهذا ما يلاحظه أي إنسان تعرَّف عن قرب إلى السلوكيات والعلاقات الاجتماعية والثقافية السائدة في المجتمعات العربية المتعددة (انظر المثال الذي أتينا به في الهامش).[161]

أما على مستوى التنوع الديني والطائفي والمذهبي، الذي كان قائماً منذ صدر الخلافة الإسلامية وتوسَّع ونما مع مرور الزمن ووصل إلى شكله الحالي، فيمكن القول، بأن ذلك لن يسمح بقيام دولة دينية بصبغة عقائدية وتأويلية معينة إلا بمعاداة صريحة أو مبطَّنة لفرقاء الوطن الواحد من أتباع الديانات والطوائف والمذاهب الأخرى، وهذا لايتمُّ إلا بالقهر ونشر الاستبداد، كما لاحظنا ذلك من قراءتنا لجوانب من التاريخ السياسي والفكري لأنظمة الحكم الثيوقراطية في العالم العربي إلى يومنا هذا. ومن منظور هذه التعددية، وخاصة التعددية الطائفية الإسلامية، وصل جورج طرابيشي بعد تناوله التاريخي لهذه المسألة وتوثيق مسارها الدموي إلى النتيجة المنطقية بأن «قضية العلمانية في العالم العربي ليست فقط قضية مسيحية-إسلامية، كما يطيب لخصوم العلمانية تصويرها، بل هي أيضاً، وربما أساساً، قضية إسلامية-إسلامية».[162]

تنوع المشارب الثقافية، وموقف الناس من إقامة «دولة إسلامية»

بالرغم من قلة توافر دراسات أو استبيانات موثَّقة في العالم العربي حول تنوع المشارب الثقافية وموقف الناس من مشروعية إقامة «دولة إسلامية»، فإنه من المعروف لدى المطَّلعين على التاريخ السياسي والفكري الحديث للبلدان العربية، بأن هناك تنوعاً كبيراً في الرؤى حول مسألة طبيعة الدولة المنشودة، وهذا ما نلاحظه في التعدد الكبير للأحزاب السياسية في كل بلد عربي، وتشرذم الأحزاب نفسها التي تنطلق من أيديولوجية معينة أكانت دنيوية أم دينية، إلى فِرق مختلفة. وكلنا يعلم من معاينة الواقع في تلك البلدان بأنه لا توجد أكثريات سكانية تسعى إلى قيام «دولة دينية» على العموم، دع عنك دولة ذات طابع طائفي أو مذهبي معين. وإلى مثل هذه الاستخلاصات تصل مثلاً نتائج استبانات حديثة حول قياس الرأي العام العربي (المعنون «المؤشر العربي لعام 2011»)، التي قام بها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في قطر مؤخراً،[163] وسنلخِّص أهمها بالنسبة إلى موضوعنا كالآتي:

- **الموقف من الديمقراطية والتعددية السياسية وتداول السلطة:** وافقت أغلبية (67 في المائة) من المستجوَبين على مقولة أن «النظام الديمقراطي، وإن كانت له مشكلاته، لكنه أفضل من غيره من الأنظمة»، ووافقت أغلبية بسيطة (53 في المائة) من المستجوبين على التعددية السياسية وتبادل السلطة من خلال قبولهم «استلام حزب سياسي– لا يتفقون معه– للسلطة إذ حصل على عدد أصوات يؤهله لذلك». وعند طرح السؤال عن موافقة أو معارضة المستجوبين لاستلام حزب ديني السلطة في حال حصوله على الأصوات اللازمة في الانتخابات وافق 56 في المائة منهم على ذلك، وعارضه 31 في المائة. بينما أيّد 45 في المائة من المستجوبين وصول حزب سياسي يؤمن بفصل الدين عن السياسة؛ [أي علماني] إلى السلطة إذ حاز الأصوات اللازمة في الانتخابات، مقابل معارضة 41 في المائة منهم.[164]

- **الموقف من درجة التدين ودور الدين في الحياة العامة والحياة السياسية:** بالرغم من أن نتائج الاستبانة تشير إلى أن أغلبية مرموقة من المستجوبين (85 في المائة) أفادت بأنها متديِّنة على العموم (19 في المائة «متدينة جداً»، و66 في المائة متدينة «إلى حد ما») وفقط 1 في المائة صرَّحوا بعدم تدينهم، إلا أنه من الملاحظ –أولاً– أن الغالبية العظمى تعبِّر بإجابتها «متدينة إلى حد ما» عن تنوع في فهم الدين بقيمه وشعائره الطقوسية، وثانياً أن ثمة اختلافاً في درجة التدين من بلد عربي إلى آخر، حيث أفاد 28 في المائة من المستجوبين في تونس و20 في المائة في العراق بأنهم «غير متدينين»، مقابل 2 في المائة فقط في موريتانيا. أما فيما يتعلق برؤية المستجوبين للعلاقة بين الدين والحياة العامة والسياسة، فنلاحظ أن 47 في المائة منهم أفاد بموافقته على أن «الممارسات الدينية هي ممارسات خاصة يجب فصلها عن الحياة الاجتماعية والسياسية»، بينما عارض ذلك 38 في المائة. والجدير بالملاحظة هنا، أن 55 في المائة من المستجوبين المصريين وافقوا على مسألة الفصل المذكورة، بالرغم من حقيقة أن الأحزاب الإسلامية في مصر حصلت على أغلبية أصوات الناخبين في الانتخابات الأخيرة (انظر الفصل الخامس). وفي السياق نفسه، وافق 67 في المائة من المستجوبين على أنه

«يجب ألا يؤثر رجال/ شيوخ الدين في كيفية تصويت الناخبين»، كما وافق 59 في المائة منهم على مقولة أنه «يجب ألا يؤثر شيوخ الدين في قرارات الحكومة» مقابل 25 في المائة عارضها. ووافق 40 في المائة من المستجوبين على مقولة أنه «من الأفضل أن يتولى المتدينون المناصب العامة في الدولة»، بينما عارضها 45 في المائة. وبينما وافق 43 في المائة من المستجوبين على مقولة أنه «من الأفضل للبلد أن يفصل الدين عن السياسة»، عارضها 42 في المائة منهم.[165]

وإذا أخذنا مثالاً آخر، تركيا، التي يُعدّ سكانها المسلمون أكثر تشدداً دينياً بالمقارنة مع سكان كثير من بلدان الجوار العربية (بلاد الشام والعراق)، نلاحظ – حسب عدة استبانات للرأي أُجريت في العام 2006–أنَّ 8–9 في المائة من السكان فقط يرغب في قيام دولة إسلامية وتطبيق الشريعة، وكانت هذه النسبة أعلى قبل أواسط التسعينيات من القرن الماضي. وبتناسق مع هذه المعطية نلاحظ أيضاً أن نسبة المحجَّبات تراجعت من 15.7 في المائة عام 1999 إلى 11.4 في المائة عام 2006. [166]

وفي بعض الدول العربية القليلة، التي تدّعي بأنها «إسلامية» من حيث تطبيق الشريعة والاحتكام إليها، لم تقم أنظمة الحكم فيها، الجمهورية منها والملكية، على شرعية ديمقراطية كما هو معروف، إنما بالقهر والغلبة أو بالوراثة. أما ادعاء الإسلاميين بأن الأغلبية الساحقة للشعوب العربية هي مسلمة، فهذا صحيح من حيث توارث الدين من الآباء إلى الأبناء وهكذا دواليك؛ أي بالولادة، ولكن هذه المعطية التكوينية لا تجعل منهم مسلمين مؤمنين فكراً وعملاً، كما ورد ذلك في سورة الحجرات، الآية 14: «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ...»، حيث يشرح القرطبي الآية في تفسيره: «حقيقة الإيمان التصديق بالقلب، وأما الإسلام فقبول ما أتى به النبي ﷺ في الظاهر»، وبالفهم والتفسير نفسه، يقول الطبري: «الإسلام قول، والإيمان قول وعمل».[167] وهذا الحكم على المسلمين بالولادة ينطبق أيضاً على جميع شعوب العالم التي تنتمي الأغلبية الساحقة من سكانها إلى دين معين. إذن يكون من المنطقي القول، إنه لا يحق المطالبة بتطبيق شريعة دينية ما – كما يفعل كثيرٌ من الإسلاميين[168]–إلاَّ

على المؤمنين بها والراغبين حقاً في تطبيقها في إطار جماعتهم. وبما أنه لا يوجـد عـلى الكـرة الأرضية كلها منطقة جغرافية في حدود الدول يسكنها أناسٌ يتبعـون كلهـم، أو غـالبيتهم العظمى، على أقل تقدير، ديناً وفقهاً واحداً، فإنه من المتعذر إذن أن تقوم دولة دينية تطبـق شريعة دينية ما، في حدود سيادتها دون إكراه الناس على ذلك.

الفصل الخامس

مقارنة تحليلية بين الدولة الدينية والدولة العلمانية الديمقراطية وآفاق قيام دولة مدنية كحل توافقي

في هذا الفصل الخامس والأخير سنقوم باستخلاص نتائج هذا البحث، وتحديد موقفنا حول علاقة الدين بالدولة في العالم العربي، وذلك من خلال مقارنة تحليلية لاحتمالات وجود مقومات دينية وسياسية ومجتمعية لتبنّي نظام حكم إسلامي من جهة، أو ديمقراطي علماني من جهة أخرى.

ونظراً للحراك الشعبي، الذي انطلق في نهاية العقد الماضي في تونس وامتدَّ إلى أرجاء مختلفة من المنطقة العربية في مجرى عام 2011، حيث نجحت بعض الثورات في إسقاط الأنظمة السياسية في كل من تونس ومصر وليبيا، أعقبها نجاح حركات إسلامية ذات توجه تجديدي ومنفتح في انتخابات تشريعية أجريت في تونس ومصر والمغرب، سنقوم في خطوة أخيرة بتحليل الآفاق المحتملة لقيام دولة مدنية في المنظور القريب كحلّ توافقي بين أغلبية الأطراف الناشطة على الساحة السياسية في البلدان المعنية.

المقومات الدينية والسياسية الواهية لقيام نظام حكم إسلامي ومثالبه

لقد وضحنا في هذه الدراسة، بأن الإسلام «النصي» من قرآن وسنّة، جاء بداية كغيره من الأديان كإخبار وبيان ودعوة إلى الناس باتباع تعاليمه في الحياة الدنيا، ولم يبت في ضرورة قيام نظام حكم إسلامي أو دولة دينية كسلطة عليا لتنجز مهمة الدعوة من خلال إجبار و إكراه الناس حتى يؤمنوا، إنما اكتفى بدعوة الناس من خلال الموعظة الحسنة إلى الأخذ بتعاليمه قولاً وفعلاً، وذلك مرضاة لله وللولوج إلى جنته في الآخرة.

وما حصل حقاً في سياق التطور التاريخي لهذه الدعوة الدينية، هو تـزامن ظـروف محلية وإقليمية سهَّلت ولادة دولة إسلامية بعد وفاة الرسول في ظل الحكم الراشـدي، حيث شكّل الدين الجديد العصب الأساسي لتوحيد القبائل العربية أيـديولوجياً تحـت مظلته، والذي ساهم من خلال الفتوحات ونجاحهـا في إرسـاء الأسـس لقيـام دولـة الخلافـة العربيـة-الإسـلامية. فالإسـلام التـاريخي إذن، هـو الـذي صـنع «الدولـة الإسلامية» وليس الإسلام النصِّي، كـما يـدّعي كثـير مـن الإسـلاميين ورجـال الـدين التقليديين إلى يومنا هذا.

ولقد بيَّنا من خلال هذه الدراسة أن تجربة قيام الدولة الإسلامية في العهد الراشـدي وما تلاه من عهود لا يمكن أن تؤخـذ كـأنموذج لدولـة إسـلامية مُـثلى، وبالتـالي لإعـادة إحيائها في واقعنا الراهن. ولم يبرهن التاريخ السياسي الإسلامي فقط، إنـما برهنـت جميـع التجارب التاريخية للمجتمعات الإنسانية التي تبنت الدولة فيها ديناً معيناً، أنّه في اللحظـة التي يتم فيها تحول السلطة الروحية للأديان إلى سلطة دنيوية أو زمنية تصبح تلك الأديـان نفسها «الضحية الأولى لذلك التحول»،[1] وذلك بسبب التعارض بين دعوة الأديان لعامـة الناس إلى تطبيق مُثُل روحية عليا في دنياهم لتحقيق هدف سماوي؛ أي لتـأمين الولـوج إلى جنة الله في السماء، وبين متطلبات حكم سياسي دنيوي تحكمه مصالح طبقية وفئوية تسعى إلى تأمين سيطرتها على البلاد والعباد لبناء جنة صفوتها على هذه الأرض، وهذا مـا يمكـن تلمُّسه من خلال استعراضنا المختصر لتاريخ المسيحية والإسلام بـما يخـص تبنّـي الدولـة لدين ما (في حالة المسيحية)، أو تحوُّل الدين من خلال تطور عضوي إلى سلطة دنيويـة (في حالة الإسلام). ففي كلتا الحالتين أفضى فرض دين الدولة على رعاياها إلى اسـتبداد دينـي أدَّى بدوره إلى استبداد سياسي، إذ إن «إقامة الـسلطة الـسياسية عـلى قاعـدة دينيـة تجعـل الحاكم حاكماً بإرادة الله، وظله في الأرض، لا يُعصى لـه أمـر ولا يُخـالف لـه رأي. في هـذه الحالة تحتجز السياسةُ الدينَ وتوظّفه لـشرعنة سـلطات الحـاكم. ففـي خطبـة لأبي جعفـر المنصور في مكة قال (أيها الناس، إنما أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بتوفيقـه وتـسديده وتأييده، وحارسه على ماله، أعمل فيه بمـشيئته وإرادتـه، وأعطيـه بإذنـه). وكـذلك قـال

معاوية من ذي قبل (الأرض لله، وأنا خليفة الله، فما أخذتُ فلي وما تركت للناس فالفضل مني)».[2] علاوة على ذلك، يؤدي تبنّي الدولة ديناً معيناً بالضرورة إلى اضطهاد مزدوج: أولاً اضطهاد الفئات أو المذاهب التابعة للدين نفسه، والذين يفهمونه بطريقة أخرى تخالف الموقف الرسمي للدولة؛ وثانياً اضطهاد أتباع المعتقدات الدينية الأخرى التي تفهم علاقتها بـ«الإلهي» بشكل يخالف دين الدولة السائد بين رعاياها.

إن الذين ينطلقون من ضرورة تطبيق الشريعة الإسلامية في الدول التي تشكل أغلبية سكانها من المسلمين بالولادة، يغفلون دوماً حقيقة أنه من غير الممكن أن تضفي على أي مجتمع، بما فيه الإسلامي، تجانساً في الرؤى بين أفراده وجماعاته حول المسائل والمشكلات الحياتية المختلفة والمتعددة، لأن ذلك يتنافى مع المكونات المعقدة والمتغيرة للطبيعة البشرية للإنسان، علاوة على حتمية الاختلاف بين هؤلاء، بمن فيهم المؤمنون، في تفسير وتأويل وتطبيق الشريعة، كما أتينا على ذلك بالتفصيل.

إن منطق أيّ جماعة من الإسلاميين يُعدّ جائزاً من الناحية النظرية إذا كان أتباعهم من المؤمنين يعترفون بقيادتها الفقهية والزمنية ويعيشون جميعهم في أرض أو جزيرة مستقلة بهم، وإلا- وكما هي حال تعددية سكان الدول المعاصرة على أرض الواقع- فإنَّ تطبيق حكم الشريعة الإسلامية لا يمكن له أن يُنجز إلا على حساب حرية الآخرين أو بالأحرى من خلال ترويضهم وتنميط أفكارهم عن طريق القسر والإكراه، وهذا ما يتعارض أصلاً مع مبدأ حرية المعتقد كما جاء به الدين الإسلامي نفسه، والذي أوضحناه بإسهاب.

لذا، فإنّ أي نظام سياسي لا يمكن له أن يكون من حيث المبدأ ديمقراطياً «إلاّ إذا أقرَّ بسيادة الأمة وحقها في اختيار من تراه مناسباً لإدارة الدولة؛ أي إلاّ إذا أزال كل قدسية عن الحاكم واعتبره مواطناً تجري عليه قوانين الدولة كما تجري على باقي المواطنين. فيكون بالتالي الحاكم وكيلاً للأمة ونائباً عنها لا نائباً عن الله؛ أي ممارسة السلطة السياسية تكون على قاعدة الاختيار وليست قائمة على قاعدة الحق الإلهي».[3]

مثالب قيام دولة ذات مرجعية إسلامية

وبصرف النظر عن عدم توافر النصوص الدينية بوجوب قيام دولة إسلامية، وعدم إمكانية الاستفادة من تجارب التاريخ الإسلامي، التي لم تخلِّف لنا مثلاً أعلى مجسَّداً في دولة إسلامية قامت على أسس الشورى وإجماع الأمة، ومشاركة فئاتها وأفرادها في صوغ سياساتها من خلال تطوير أطر مؤسساتية وإجرائية بهدف تطبيق الشريعة، باستثناء ممارسات في الحكم العادل في العهد الراشدي وقلة منها في العهود اللاحقة، فإن الأخذ بمطلب إقامتها في العصر الراهن سيجلب مثالب شتى في عدة مجالات حياتية، نذكر هنا أهمها:

1. في المجال السياسي

لن يكون من الممكن التوفيق بين الديمقراطية والمرجعية الدينية كما تدعي حركات الإخوان المسلمين في بعض البلدان العربية، كما أشرنا إلى ذلك عند مناقشتنا لمراجعاتهم السياسية (انظر الفصل الثالث)، وذلك لكون الشعب هو مصدر جميع السلطات في النظام الديمقراطي، والذي يمكن أن تراجع شرائحه المختلفة مواقفَها من قضايا حياتية كثيرة في سياق التطور التاريخي، بينما المرجعية الدينية الدستورية تُعدّ غير قابلة للمراجعة لكونها إلهية المصدر عند أصحابها. ومن هنا لابد من نشوء تناقضات لا يمكن تجاوزها إلا بالقسر والإكراه؛ أي ستنزع أي دولة تقوم على مرجعية دينية إلى الدكتاتورية والتوتاليتارية أو الكليانية (Totalitarism) وذلك «لانطلاقها من امتلاك فهم حقيقة الأشياء السماوية والأرضية على حد سواء ومحاولة فرض فهمها البشري الخاص لدين معين على كافة المواطنين بغضّ النظر عن ادعائها كفالة حرية الأقليات إلى آخره».[4]

ومن هنا يمكن أن تمتنع – في ظل نظام حكم إسلامي – أحزاب سياسية غير إسلامية أو علمانية، أو تلك المتمسكة بثوابت دنيوية في فهمها للحياة، عن ممارسة العمل السياسي، أو في حالة مشاركتها فسيشعر المنتمون إلى تلك الأحزاب وغيرهم بالإحباط «لأنهم لا

يستطيعون التعرف على أنفسهم، وعلى هويتهم في دين الدولة أو طائفتها أو مذهبها وسيبقون خارج المواطنة الكاملة».[5] وسيزيد من هذا الإحباط الشعور بانتفاء إمكانية تداول السلطة مع الآخرين؛ أي بين أغلبيات وأقليات، بالوسائل الديمقراطية وذلك لكون المرجعية الدينية الدستورية لهذه الدولة والملزمة للجميع غير قابلة للتغيير. وهذا ما سيؤدي لزوماً إلى تفريغ معنى المساواة بين مواطني تلك الدولة الدينية، وخاصة كون هذه الأخيرة «ستعتبر أن مواطنيها يجب أن يكونوا أوفياء لدينها أو لعقيدتها».[6]

وهناك جملة من المسائل التي تتعلق بترجيح انتهاك مبدأ المساواة بين المواطنين، والمتعلقة مثلاً باستبعاد تولي مناصب عليا في الدولة: مدنية وعسكرية وأمنية وقضائية من قبل غير المسلمين، أو المشكوك بإسلامهم، فضلاً عن إمكانية تقلّد منصب رئاسة الدولة من قبل مسلم من مذهب آخر أو مسيحي أو امرأة، علاوة على ترجيح فرض سياسات دينية معينة في المؤسسات التعليمية والثقافية والإعلامية تضيّق من فرص مشاركة جميع المواطنين المختصين في رسمها.

وإذا انطلقنا مع الإسلاميين بأن الرابط الديني، والمذهبي أيضاً، سيجسّد مرجعية الدولة المبتغاة، فهذا سيؤدي- على أرضية التنوع الديني والمذهبي والقومي في أغلبية الدول العربية- إلى خطر نشوء انقسامات سياسية ضمن الدولة الواحدة، وهذا ما نلاحظه مثلاً في العراق، حيث هناك أخطار جدية في تشكل دولة شيعية في الجنوب ودولة سنية في الوسط ودولة كردية- بناءً على التمايز العرقي- في الشمال. ويظهر أن معظم الإسلاميين لا يتعلمون من تجارب التاريخ الإسلامي نفسه، وخاصة تجربة قيام دولة المدينة في ظل حكم الخلفاء الراشدين، التي يعدّونها مثلاً أعلى لحكم إسلامي حقيقي، والتي استعرضنا أهم جوانبها السياسية. في هذا الصدد نقول مع سيد القمني: لو كانت الرابطة الدينية بين الناس والمرجعية الدينية للدولة آنذاك بهذه الأهمية الأساسية، التي يمنحها الإسلاميون المعاصرون لقيام دولة إسلامية، لما «حدثت حروب بين الصحابة الأكارم [...] ولا مجازر لحقت بآل البيت [...] وما أحرق الصحابة الكعبة، لأنهم كانوا سيتّفقون بالتمام والكمال

على دينهم الذي لا خلاف حوله، فقد كانوا هم أجلة صحابة النبي ومنهم أهل بدر الـذين غفر لهم الله ما تقدم من ذنبهم وما تأخر، ومنهم العشرة المبشرون بالجنـة، ومـنهم أمهـات المؤمنين؛ أي القمم الشوامخ لرجال ونساء الإسـلام الأوائـل، الـذين لـن يجـود بمـثلهم الزمان مرة أخرى لارتباطهم بزمن النبوة ولا نبي بعدها، ولم تكن هناك مذاهب مفرقة قد ظهرت بعد، وكان الدين واحداً وكان مفترضاً بحضورهم الزمن النبوي أن يكون تفسيره وفهمه عندهم جميعاً واحداً، ومع ذلك قاتل كل منهم الآخر متخـذاً مـن الإسـلام الـدين الكامل درعاً له ولمصالحه الدنيوية الزائلة».[7]

وكما وُظِّف الدين في الصراعات حول اعتلاء عرش السلطة السياسية قـديماً، مـازال يحدث هذا التوظيف إلى يومنا هذا. ففي كل بلد عربي تقريبـاً سُـخِّر الـدين ومؤسـساته في خدمة السلطة السياسية الحاكمة، حيث أرجعـت مـثلاً أفكـار الاشـتراكية العربيـة، التـي أصبحت أيديولوجية، بعض الأنظمة العربية في النصف الثاني من القـرن المـاضي إلى لـدن الدين الإسلامي، وفي البلـدان المحافظـة أو الليبراليـة أصـبحت الـسوق الحـرة والملكيـة الخاصة لوسائل الإنتاج من أصول الدين نفسه، وهكذا دواليك. وفي بعض البلدان، التـي استطاعت جماعة إسلامية امتشاق السلطة السياسية فيها، كما حـصل في الـسودان مـثلاً، لم نلاحظ تطوراً يذكر، سواء على مستوى الحريات المختلفة أو على مستوى التنميـة وأحـوال الناس المعيشية، إنما الذي حصل حقاً هو ما اعترف به عرَّاب الانقلاب العـسكري بقيـادة عمر البشير (عام 1989)، نعني حسن الترابي، بعـد انـسلاخه عـن الـسلطة، حيـث قـال: «قفزنا للسلطة من دون وعـي أو تجربـة أو برنـامج»، و أكمـل قـائلاً «أفـسدتنا الـسلطة، وأصبح الأمين عندنا لصاً بعد وصوله إلى السلطة».[8]

2. في المجال المجتمعي

في ظل الدولة ذات المرجعية الدينية قد تقوى النزعة الانعزالية والتقوقع على الذات أو الشعور بالقهر لدى الجماعات المذهبية الأخرى أو غير المتدينة من المـسلمين أنفـسهم ولدى الجماعات غير الإسلامية والمتمسكة بدينها. وهذا مـا نلاحظـه في بعـض البلـدان

العربية المحافظة التي تدّعي الحكم باسم الشريعة الإسلامية، حيث يتم اختصار الإسلام بكل أبعاده القيمية الأساسية في قسر الناس على تطبيق واجبات دينية قليلة تتعلق مثلاً بتأدية الصلاة في مواعيدها، أو الابتعاد عن المحرمات، كل هذا تحت ذريعة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». ففي غزة مثلاً، التي عاش سكانها- قبل تفرد حركة "حماس" الإسلامية بممارسة السلطة فيها- بتنوع زاخر في حياتهم اليومية كما هي الحال عند الفلسطينيين وسكان بلاد الشام على العموم، بدأت حملات ضد المظاهر «غير الأخلاقية»، التي تتلخص- إلى جانب مكافحة التدخين وتناول المخدرات- الحضّ على مقاطعة القنوات التلفزيونية والمواقع الإلكترونية الإباحية والدعوة إلى لبس الحجاب مع وصف لبس البنطال من قبل نساء محجبات بـ«صناعة شيطانية»، والمطالبة بإبعاد دمى الأزياء البلاستيكية والملابس النسائية «الفاضحة» من المحلات وبإلغاء الاختلاط في الأعراس والمناسبات الاجتماعية، وبمنع النساء، حتى المحجبات منهن، من ارتياد الشواطئ من دون مَحْرم، فضلاً عن عدم السماح لهن بالسباحة. وبينما يركز أنصار حكومة حماس في غزة على «محاربة» مظاهر المجتمع «غير الأخلاقية»، «تمضي إسرائيل قدماً في سياسة قضم الأراضي والاستيطان وفي تأجيج الشرخ الفلسطيني وفي تأبيد الانقسام بين الضفة والقطاع».[9] وفي العراق يدور الجدل بين متدينين متعصبين وآخرين حول «المظاهر المنافية للإسلام» كالأغاني والرقص وحفلات الأفراح أو عرض الملابس النسائية بـ«طريقة مثيرة» إلى آخره،[10] الذي ينتهي غالباً بوسائل المنع؛ أي بالقسر والإكراه، هذا بالرغم من الجوانب المتعددة للنكبة التي يعيش الشعب العراقي تحت وطأتها المستدامة منذ سنوات طويلة؛ أي منذ حكم صدام حسين، مروراً بالاحتلال الأمريكي إلى يومنا هذا.

لقد تعلمنا من تجارب التاريخ العربي قديماً وحديثاً أن الدولة الدينية تصب جلَّ اهتمامها على تدجين السواد الأعظم من المجتمع من خلال قسره ظاهرياً على القيام بالفرائض الدينية التعبدية والسلوكية، ولكنها تتغاضى في الوقت نفسه عن القيام بواجباتها حيال «المسائل الحياتية الأساسية، أكان ذلك في المجال السياسي (مقاومة الاحتلال

الأجنبي والعمل على دمقرطة أنظمة الحكم) أو الاجتماعي (العمل من أجل تحقيق عدالة اجتماعية ومكافحة الفقر والفساد والنزاعات الطائفية إلخ) أو الاقتصادي (العمل من أجل نهوض اقتصادي حقيقي وتحقيق عدالة في تأمين العمل للقادرين عليه وتوزيع الثروة إلخ) أو التربوي أو العلمي (العمل من أجل ترشيد تربية الأجيال الصاعدة واستحواذها على القيم الأخلاقية وعلى المعرفة العلمية في شتى المجالات إلخ)».[11]

ومن الملاحظ راهناً أن الاصطفافات الاجتماعية والمنتظمة على قواعد دينية ومذهبية وطائفية وإثنية في بعض الدول العربية (لبنان والعراق على سبيل المثال)، تقود الآن من خلال تبنّي المحاصصة الفئوية في هرم السلطة السياسية إلى تهديد وحدة المجتمع واندماج أفراده، وستشكل بالضرورة بؤراً لصراعات مستقبلية مدمرة.[12] ففي لبنان مثلاً، التي يدّعي سياسيّوها أن نظام حكمها هو ديمقراطي توافقي، تنتظم فيه الطوائف الدينية والمذهبية جغرافياً وسياسياً وكأنها كانتونات أو كيانات مستقلة تحكم نفسها بنفسها، وكلّ منها يستحوذ على وسائله الإعلامية، بما فيها القنوات الفضائية، وتمثّله في البرلمان كتلة نيابية تتصارع مع غيرها من الكتل للحصول على حقائب وزارية ومراكز وظيفية مؤثرة.[13] فكيف ستكون الحال لو استطاعت جماعة إسلامية معينة ومن مذهب معين استلام السلطة السياسية وتطبيق الشريعة الإسلامية كما تفهمها؟ والجواب على هذا السؤال لا يحتاج إلى فطنة كبيرة، حيث من المنتظر أن يؤدي مثل هذا الحدث إلى شرخ عميق بين أتباع الديانات والمذاهب الأخرى داخل المجتمع الواحد وتكون فتنة لطالما يحذّر منها كثيرٌ من الناس، بمن فيهم العقلاء من الإسلاميين.

3. في المجال الثقافي على العموم، بما فيه الفكري والتربوي والعلمي

بما أن الدولة المبتغاة من الإسلاميين ذات مرجعية دينية، فهذا يعني أنها ستنطلق من منظومة قيمية تقوم على مبادئ صارمة ثنائية الطابع، كـ«الإيمان» أو «الكفر» و«الحلال» أو «الحرام» و«المكروه» أو «المستحَب» إلى آخره، وستحكم من خلالها على سلوكيات الناس وأفكارهم، وهذا ما سيؤدي بالضرورة إلى حالات من الاستهجان والنفور والاغتراب

لدى قطاعات واسعة من المواطنين، الذين يفهمون ويؤولون هذه القيم الدينية بشكل آخر أو الذين يأخذون بقيم دينية أو أخلاقية أو فكرية خاصة بهم تتنافى مع تلك. وهذا الوضع سيؤدي – على الأغلب وفي نهاية المطاف – إلى توترات فئوية وصراعات عنفية تقود بدورها إلى تفتت وحدة المجتمع والدولة على حد سواء.

فمثلاً في ظل نظام حكم ديني، أو إسلامي في حالتنا، ستصبح تهمة التجديف؛ أي الإساءة إلى الدين وازدراؤه، سيفاً مسلطاً على رقاب الناس. ففي باكستان مثلاً يوجد قانون مكافحة التجديف الذي ينزل عقوبة الإعدام لمن يدان به، وهذا ما حصل في الواقع عندما أصدرت محكمة حكماً بالإعدام على أم مسيحية لأربعة أولاد، والذي أثار جدلاً واسعاً حول هذا القانون منذ تشرين الثاني/ نوفمبر 2010. وعندما عارض حاكم إقليم البنجاب سلمان تيسير مضمون القانون المذكور، وسعى إلى إصدار عفو رئاسي عن المرأة، تم اغتياله في 4 كانون الثاني/ يناير 2011 من قبل حركة «طالبان» الباكستانية، وبعد أسابيع من ذلك (أي في 2 آذار/ مارس 2011) اغتيل أيضاً للسبب نفسه ومن قبل الحركة نفسها وزير الأقليات الدينية في باكستان المسيحي شهباز بهاتي.[14]

إذن من المتوقَّع أن يُتَّهم كل شخص– في ظل نظام حكم يقوم على مرجعية دينية– بالتجديف، وخاصة العلماء والباحثين والمفكرين الذين يتعرضون في سياق تحليلهم لأحداث تاريخية وشخصيات دينية بطريقة نقدية، بحيث يصبحون أسرى فتاوى التجديف التي يمكن أن يطلقها رجال الدين المعتمدون لدى الدولة أو غيرهم، وهذا ما حصل– ومازال يحصل– في بعض البلدان العربية، كما سبق أن أشرنا إلى ذلك في الفصل الثالث. ولابد هنا من التنويه إلى أن تهمة التجديف موجودة في قوانين معظم الدول الديمقراطية، إلا أنها تقوم على مفهوم قانوني وضعي لمعنى الإساءة إلى دين معين أو إلى سمعة أتباعه، وتكتفي بعقوبات مالية أو ما شابه ذلك دون اللجوء إلى عقوبات صارمة. فإعلان أحدهم عن إلحاده أو نقده لنصوص دينية بأسلوب رصين، وربما صدامي أحياناً، دون السخرية بالله وأنبيائه أو بالمؤمنين، لا يُعدّ نوعاً من التجديف، إنما ينطوي على تعبير

عن رأيه واقتناعاته، وهذا ما ينسجم مع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وما تبعه من اتفاقيات دولية تؤكد ضمان حرية الرأي والتعبير لكل إنسان.[15]

وفي ظل الدولة الدينية يمكننا أن نتوقع منطقياً أن تأخذ المناهج التعليمية في المدارس الابتدائية والثانوية منحىً دينياً ومذهبياً معيناً يعتمد على منطق النقل والتقليد وتمجيد الماضي والتراث الإسلامي بعيداً عن مناهج العلوم الحديثة، وسيتعدى ذلك بالضرورة إلى نظم التدريس في الجامعات، حيث سيعاني مبدأ ممارسة حرية البحث العلمي وطرح الرأي الآخر والفكر الإبداعي من تحفظات متعددة من قبل الدولة، بما يعرقل التطور الفكري والعلمي على الصُّعد كافة. ولقد سبق أن أتينا بأمثلة من بعض البلدان العربية، التي تشتمل على محاولات لرجال دين أو أحزابهم ومؤسساتهم في مصادرة الرأي الآخر وملاحقة أصحابه ومقاضاتهم. وهنا نضيف مثلاً من الجمهورية الإسلامية الإيرانية، الذي يؤكد ما وصلنا إليه، حيث ورد في خبر عن محاولة السلطات الإيرانية فرض قيود على 12 من مواد الدراسات الإنسانية في الجامعات (كالحقوق والفلسفة والإدارة وعلم النفس والعلوم السياسية والدراسات النسائية وحقوق الإنسان) كون محتواها- حسب تصريح المسؤول البارز في قطاع التعليم، أبو الفضل حسّاني- «لا يتناغم مع الأسس الدينية ويقوم على المدارس الفكرية الغربية».[16]

وإلى جانب استبداد السلطة السياسية في فرض تصوراتها على الفكر والمفكرين، سيطغى نوع من الاستلاب النفسي على الناس في ظل حكم المرجعية الدينية الواحدة، وذلك من خلال مؤسساتها ودعاتها وإجراءاتها التكفيرية، بحيث تجعلهم ينكمشون على ذواتهم خوفاً من التأنيب أو إلحاق العقوبات بهم، ومن المتوقَّع أن يبتعدوا عن تلقّي أو تعلُّم أية أفكار جديدة تساهم في حل مشكلاتهم اليومية، فضلاً عن محاولة المساهمة في طرح أفكارهم الذاتية أو إبداع أفكار أخرى غير مألوفة في محيط أقرانهم. وهذا ما سيؤدي في النهاية إلى حالة من القنوط والجمود على المستوى الفردي والمجتمعي.

4. في مجال الإيمان الديني

يرجح أن إقامة الدولة الدينية المبتغاة ستؤدي إلى إعادة إحياء العصبيات المذهبية في الدين الواحد حول سياسة الدولة، إذ إنه لا يمكن تحقيق إجماع حول قضايا كثيرة تتعلق بأصول الدين الإسلامي وفروعه، وهذا ما أَلْفيناه ودلّلنا عليه من قراءة التاريخ الإسلامي على مدى القرون الماضية. وإذا افترضنا أنه بالإمكان أن يصل إلى السلطة حزب إسلامي عن طريق انتخابات حرة، فإنه من المتوقع أن يأخذ بفهم معين للشريعة الإسلامية وسيحاول تطبيقه، وهذا يعني مصادرة جميع الآراء المخالفة لرأي جماعته من الوسط الإسلامي نفسه، فضلاً عن مصادرة الآراء الأخرى من أوساط غير إسلامية.[17]

وكلنا يعلم أنه في حالة تطبيق الشريعة الإسلامية وفق المذهب السني، الذي يشكل أتباعه أكثرية السكان في بلاد الشام على سبيل المثال، فمن المتوقَّع أن تحدث صراعات مذهبية مع الطوائف الإسلامية الأخرى، كالشيعة الإثنا عشرية والنصيرية والإسماعيلية والدروز. هذا بصرف النظر عن اختلاف الرؤى ضمن أتباع المذهب السني نفسه، كما وضحنا ذلك من خلال هذه الدراسة.

إذن عندما يتم تحويل الدين إلى برنامج سياسي بمذهبية معينة فلن يبقى التنوع المذهبي قائماً في مجاله الفكري كما يجب أن يكون، إنما سيُقصر على نمط أحادي الجانب يُفرِّغ الدين نفسه من فضاءاته الروحية المتعددة، وسيقود في نهاية المطاف إلى صراعات حول تقرير أمور الناس في مجالات حياتهم، وهذا لا يحصل إلا من خلال القسر والإكراه. وهذا ما تؤكده وقائع التاريخ الإسلامي على امتداده: فمثلاً قام الخليفة العباسي المنصور بإلزام العمل بمذهب الإمام مالك، ولكن في أيام الخليفة هارون الرشيد فرض قاضي القضاة أبو يوسف المذهب الحنفي عوضاً عن المالكي. ومثال آخر وذو أهمية أكبر هو فرض المذهب الشيعي-الإسماعيلي من قبل الفاطميين إبان حكمهم في بلاد المغرب ومصر وبلاد الشام، ولكن بعد انهيار دولتهم على يد صلاح الدين الأيوبي تم الرجوع إلى سيادة المذهب السني.[18] ومن خارج العالم العربي، يمكننا ذكر تحوّل أغلبية الشعوب الإيرانية من

اعتناق المذهب السُّني إلى المذهب الشيعي الإثنا عشري، الذي جعله إسماعيل الصفوي ديناً رسمياً للدولة الصفوية التي أسسها عام 1502 في بلاد فارس.[19]

أخيراً، ربما تظهر هذه الصورة عن الدولة الدينية المفترضة قاتمة جداً، وتتناقض مع التصورات التجديدية المعاصرة التي يقول بها الآن الإخوان المسلمون وغيرهم من الإسلاميين المستنيرين، والتي استعرضنا أهم مضامينها (انظر الفصل الثالث)، والتي تؤكد مدنية وديمقراطية الدولة بمرجعية إسلامية واحترامها لقيم المساواة بين جميع المواطنين وضمان الحريات العامة لهم، إلخ، إلا أننا ننبّه إلى أن استنتاجاتنا الافتراضية والمتوقَّعة من قيام دولة تعتمد أي شريعة دينية تتأتّى من تقييم التجارب التاريخية واستخلاص العِبر منها من جهة، وتقييمنا النقدي للتصورات الإسلامية المذكورة من خلال الإشارة إلى مواقع تناقضاتها المعرفية والمنطقية من جهة أخرى، ولا تتأتّى من مواقف عدائية مسبقة أو ردود فعل انفعالية لا مكان لها في أي بحث علمي جاد كما نعتقد.

الدعوة إلى نظام حكم ديمقراطي علماني في ضوء مراعاة التراث العربي-الإسلامي وشروط الحداثة المعاصرة

إقامة نظام حكم ديمقراطي علماني كمقدمة لتحقيق نهضة عربية

إن الاستيعاب المنقوص لفكرة الحداثة عند النخب العربية، وبقائها الهامشي في الوعي الجمعي للأغلبية الساحقة من الشرائح الاجتماعية، وغياب توجهات استراتيجية لعمليات التحديث، وقيام أنظمة حكم محافظة أو أوتوقراطية بعد نيل الاستقلال السياسي في أرجاء العالم العربي؛ كل ذلك ساهم في إخفاق المحاولات العديدة لتأسيس نهضة عربية حقيقية، وذلك منذ بدايات القرن التاسع عشر إلى الآن، وهذا ما أدى بدوره إلى نشوء ما يسمى بـ«الصحوة الإسلامية» في العقود الأخيرة من القرن الماضي بشعارها «الإسلام هو الحل» وبدعوتها إلى تأسيس أنظمة حكم إسلامية، وذلك كتعبير عن العجز في تجاوز الفشل المذكور. ولقد سبق أن شرحنا غياب مقومات دينية أو سياسية أو

اجتماعية يمكن أن يُعوَّل عليها لقيام دولـة دينيـة إسـلامية، وعـدَّدنا مثالبهـا الأساسـية المتوقَّعة في حال قيامها، والتي لا يمكن لها أن تلبي تطلعات الشعوب العربية نحو ضمان حرية مواطنيها في اختيار النظام السياسي الـذي يبتغـون، وصـون حقـوقهم الإنـسانية، وتحقيق المساواة والعدالة بينهم، وتجنب الفتن والصراعات المذهبية، وفـتح الآفـاق لهـم للمساهمة في التقدم الحضاري العالمي. وبنـاءً عـلى تقيـيم التجـارب التاريخيـة لـشعوبنا وشعوب العالم الأخرى، ونظراً لحاجتنا -نحن العرب- إلى الـدخول في عـصر الحداثـة واللحاق بركب التطـور العـالمي تظهـر لنـا الـضرورة الراهنـة في الأخـذ بنظـام حكـم ديمقراطي علماني يستفيد من جهة مـن الجوانـب الإيجابيـة لتراثنـا العـربي-الإسـلامي، ويراعي في الوقت نفسه متطلبات الحداثة المعاصرة.

وهذا الخيار لا يمكن له أصلاً أن يحظى بإجماع نسبي لدى جميع الـشرائح الاجتماعيـة والطوائف الدينية والأقليات القومية الموجودة على أرض الدولة الوطنية، ويتحقق طوعـاً وبحرية- إلا في ظل الأخذ بالديمقراطية، لأن هذه الأخيرة هي الضمانة في تحقيق المـساواة بين جميع المواطنين أمام القانون، بحيث يشعر كل مواطن بأن الدولة التي يعيش في ظلهـا، هي وطنه، وهذا الوطن هو حق للجميع. وفي هذا السياق يجب النظر إلى الديمقراطية على أنها «محصلة تاريخية وليست مجرد آلية، وعزلها عن تاريخها الفكري، الذي هو ملك البشرية كلها، يفرغها مـن مـضامينها. لا تقـوم الديمقراطيـة إلا في وصـفها خيـاراً حـراً للحكـم وتداول السلطة، نافية عن السلطة السياسية أي قداسة».[20]

وبالمقارنة مع دول نامية أخرى (في أمريكا اللاتينية، وشرق آسيا، أو في الجوار العربي كتركيا)، التي كانت إلى عهد قريب على مستوى متدنٍّ من التطور، نجد أنها اسـتطاعت في عقود قليلة أن تتجاوز واقعها المتخلف، وتنحو منحى التقدم السريع في جميـع المجـالات، بينما بقيت معظم البلدان العربية منذ نيل الاسـتقلال تـراوح في مكانهـا. لـذا فـإن الـدول العربية «مطالبة بتحديث بنياتها وتغيير نُظُمها أسوة بغيرها مـن الـدول التـي قطعـت مـع عهود التخلف. وأولى الخطوات التي يتعيّن على الدول العربية اتباعها، هي إقرار الحريـات

وضمان الحقوق، بحيث يسترجع المواطن كرامته وإحساسه بالأمان داخل دولته. وهذا لن يتحقق إلا بإرساء أسس دولة الجميع؛ أي دولة الحق والقانون، وإشاعة ثقافة المساواة وحقوق الإنسان. مما يعني بالضرورة رفع كل وصاية على المواطن، وكل رقابة على ضميره. إن القمع والاستبداد هما أخطر عقبة في وجه التحديث والتقدم. ولن يُرفعا عن المواطن إلا بسيادة القانون وفصل السلطات وضمان الحريات».[21]

ونظراً للنماذج الديمقراطية العلمانية التي سبقتنا شعوب كثيرة في بنائها وتطويرها، يمكننا أن نعدد مزاياها الإيجابية في المجالات الحياتية التالية:

1. في المجال السياسي

ففي المجال السياسي، توفر الديمقراطية، مع رديفتها العلمانية، إمكانيات تأسيس أحزاب سياسية تعبر عن تطلعات ومصالح الشرائح الاجتماعية المختلفة، بحيث تقوم على مبدأ المواطنة وليس على انتماءات دينية أو مذهبية يعتبرها أصحابها ذات قدسية إلهية لا يمكن المسّ بها وإلا اتُّهِم ناقدوها بالكفر وما شاكل ذلك، وهذا ما سيؤدي بالضرورة إلى نزاعات حادة يمكن أن تنقلب بسهولة إلى صراعات دموية الطابع.

وبينما تقوم الديمقراطية كإطار عام لنظام الحكم، تتيح العلمانية بمعانيها الدلالية، التي سبق أن وضحناها بإسهاب، تنظيم العلاقة بين الدولة والمؤسسات الدينية التي تتضمن عملية الفصل بينهما، بحيث لا يعني هذا- كما ينبّه إلى ذلك ناصيف نصار- إلغاء «أي طرف من الأطراف التي تتناولها، بل تكتفي بإعادة كل طرف إلى ما وراء حدوده. فالفصل بين الدين والدولة يعني إذن، إلغاء اشتباك معيّن بينهما، لا إلغاء أيّ منهما، وإرجاع كل منهما إلى ما وراء حدوده، لأسباب تأتي في الأغلب من الدولة. فهو بلا شك عملية معقدة وصعبة؛ وصعوبته ناجمة من تضارب المصالح والرهانات بطبيعة الحال، ولكنها متعلقة أصلاً بمسألة الحدود بين الدين والدولة. عندما تسعى الدولة إلى الانفصال عن الدين، فهي لا تريد سوى أن تكون سيدة نفسها داخل الحدود التي تلازم طبيعتها،

وأن يكون الدين حراً في ميدانه (وهي تعلم أن حدودها من جهة الدين ليست من البديهيات القاطعة). ولذلك يسمّى انفصالها هذا استقلالاً وتحرراً من وصاية الدين عليها، ويسمى كذلك حياداً حيال الإيمان الديني، لأن طبيعتها والحدود التي تلازمها لا تمتّ إلى الإيمان الديني بصلة أصلية».[22]

وكما سبق أن أشرنا، ترتبط العلمانية دوماً بنظام حكم ديمقراطي، وتعني فصل المؤسسات الدينية عن الدولة كراعية للشأن العام، ولكنها لا تعني فصل الحوامل الاجتماعية للدين عن ممارسة السياسة؛ أي لا تلغي انخراط الأحزاب التي تستوحي مبادئها من اقتناعات دينية معينة (الإسلامية مثلاً) في العمل السياسي، ولكن بشرط الاعتراف بقواعد اللعبة الديمقراطية، التي تتضمن على وجه الخصوص القبول بشرعية الاختلاف الفكري واحترام الرأي الآخر، والتخلي عن المطالبة بترسيخ أي مرجعية دينية أو مذهبية في دستور الدولة، واكتفاء أصحابها باستيحاء توجهاتهم العامة من الشريعة الإسلامية أو ما شابه ذلك، كما هي الحال في الدول الديمقراطية، حيث سبق أن أشرنا إلى بعض أحزابها التي تنطلق من الإرث المسيحي في صوغ منطلقاتها. والأسباب، التي تؤسس لهذا الفهم، تكمن في مبادئ العلمانية، التي شرحناها، ولا ضرر من إعادة التذكير بأن الدولة العلمانية تنطلق من مبدأ المواطنة، التي لا تقوم على أساس الانتماء الديني أو المذهبي أو العرقي أو الإثني أو الجنسي، إنما على العقد الاجتماعي بين جميع المواطنين، الذي ينظِّم عيشهم المشترك. بهذا يفصل مبدأ العلمانية بين المؤمن والمواطن: فـ«إيمان المؤمن لنفسه، مقتصر على ضميره الفردي. لا علاقة له بحقوقه وواجباته كمواطن، المؤمن يمارس إيمانه الفردي في جامع أو كنيسة أو كنيس. فيما المواطن يمارس مواطنته، حقوقاً وواجبات، في حدود الوطن كله. لأن المواطنة حق مشاع لجميع المواطنين دون استثناء».[23] ومن هذا المنطلق أتاحت دولة ديمقراطية علمانية، كالهند منذ استقلالها، الإمكانية لثلاثة من أفراد الأقلية المسلمة (الذين يمثلون حوالي 15 في المائة من عدد السكان) في الوصول إلى منصب رئيس الجمهورية، وهم: ذاكر حسين (1967-1969)،

وفخر الدين علي أحمد (1974–1977)، وأبو بكر زين العابـدين عبـد الكـلام (2002–2007)؛[24] وهي إمكانية غير قابلة للتصور الآن في البلدان العربية لأفراد أقلية دينية غـير مسلمة لعدم توافر ذلك دستورياً، حيث تنص دساتيرها، باستثناء لبنـان، عـلى أن ديـن رئيس الدولة الإسلام.

ومن الأمور الأساسية التي تسهِّل مشاركة الإسـلاميين في العمـل الـسياسي في ظـل الديمقراطية العلمانية، تحرير النفس من العقلية المذهبية الضيقة التي تقوم في الغالـب عـلى تكفير أو تفسيق أو تبديع الرأي الآخر، وتحريـر العقـل مـن الارتهـان للـماضي ومدوناتـه التراثية في البحث عن حلول لمشكلات الحاضر، وأخيراً طرح خطاب سياسي معـاصر «لا يشحن الجماهير بالقيادة الدينية المذهبية وإنما بالقيادة السياسية الوطنية، من دون أن تُطالب بالتخلي عن رؤيتها الفكرية المذهبية قهراً، ولكن بأن تتخلى عن أهدافها التراثيـة، سـواء في التعامل مع الأحـزاب الإسـلامية، أو في التعامـل مـع الأحـزاب التـي تـشاركها الأرض والسماء والقرية والمدينة والوطن، سواء كانـت أحزابـاً علمانيـة أم غيرهـا».[25] ومـن مبـدأ مشاركة جميع الأحزاب بمرجعياتها الدينية والدنيوية في العمل السياسي، التي تعكس عادة المصالح المتنوعة والمتعددة لأوسع الطبقات والشرائح والفئات الاجتماعية، يمكـن إرسـاء قواعد متينة لتحقيق اندماجها في المجتمع وتحقيق الوحدة الوطنية والـسلم الأهـلي والخـير العام. علاوة على ذلك لا يعني المبدأ العلماني في حيادية الدولة تجاه الأديـان تقلـيص نفـوذ هذه الأخيرة على السلطة التشريعية وسنّ القوانين العامة، إنما يجب أن يتم ذلك عن طريـق ممثلي تلك الأحزاب ذات المرجعية الدينيـة، الـذين انتُخبـوا بحريـة ليمثلوهـا في البرلمـان، وليس عن طريق فتاوى من مؤسسات دينية معينة.

إلى جانب هذه المزايا الإيجابية، يستبعد نظام ديمقراطي علماني أن تقوم سلطة الدولـة في توظيف دين أو مذهب معين ومؤسساته لأغراض سياسية وفئوية أو لتبرير سياستها أو شرعيتها، كما حدث دوماً في التاريخ العربي ومازال يحدث إلى يومنا هذا. كما يساهم نظـام ديمقراطي علماني أيضاً في حفظ السياسة مـن أي تحريـف دينـي تقـوم بـه جماعـة مـا مـن

الجماعات الدينية، وإبقائها في منأى عن أية نزاعات أو خلافات دينية ومذهبية. وأخيراً تساهم العلمانية في تنظيم وتحديد العلاقة بين الأديان، التي تجسد في نظر أصحابها الخير والعدل المطلق، والدولة التي تجسد الحق أو القانون الوضعي المتفق عليه ديمقراطياً. وبما أن المبادئ الشرعية، التي سيأخذ بها نظام حكم إسلامي ذو مذهبية معينة لتنظيم المجتمع وتحديد قواعد الخير والعدل، لا يمكن لها أن تنال رضا جميع المنتمين إلى الدين الإسلامي نفسه لتنوع فهم وإدراك وتعريف تلك المبادئ، علاوة عن رضا فئات الشعب الأخرى كما وضحنا ذلك بإسهاب، فلابد إذن- كما يقول غي هارشير- من «أن نتصرف وكأننا نجهل ما هو تصورنا للحياة الصالحة» و«أن نتصرف كشركاء وخصوم بالوقت نفسه، وذلك في إطار قواعد يتم الاتفاق عليها في حياتنا المشتركة ضمن الدولة، وهذا بالضبط ما تقدمه الديمقراطية على العموم والعلمانية على وجه الخصوص، هذه الأخيرة التي تفصل بين "الحق/ القانون" المطبق على الجميع من جهة وبين "الخير" والتصورات الفئوية عنه من جهة أخرى».[26]

لهذه الأسباب جميعها نؤيد ما ذهب إليه الكاتب سعيد الكحل، من أنه «لا خيار أمام العرب غير تبنّي العلمانية والديمقراطية والحداثة كسبيل أوحد لتجنيب الأمة السقوط في براثين التطرف الذي هو آخذ في الانتشار، وسيأتي على كل المكتسبات الحضارية التي راكمتها الشعوب العربية في تفاعلها مع الحضارات والثقافات الإنسانية. إن العلمانية، بقدر ما هي تحرير للإنسان من الاستبداد، كذلك هي تحرير للدين من الاستغلال. ذلك أن قيم الدين وتعاليمه السامية لن يكون لها تأثير إيجابي على الإنسان والمجتمع إلا إذا تمثلها في صفائها. وهذا لن يتحقق إلا في حالة تأميم الدين وتحريره من شبكة الاحتكار التي نصبها وينصبها يومياً أعداء الأمة والدين والعقل والإنسان. إن الإسلام، كما غيره من الديانات السماوية، لم يأت لشرعنة الاستعباد والاستبداد وقهر الأنفس وسلب الأرزاق وعقر الضمائر واغتيال العقول. فتكريم الإنسان يتأسس على ضمان حريته واحترام إرادته [...]. وفي هذا تلتقي العلمانية والديمقراطية مع الدين».[27]

2. في المجال المجتمعي

تساهم الديمقراطية العلمانية من خلال رابط المواطنة المشترك، الـذي يعنـي المساواة بين المواطنين أمام القانون الوضعي للدولـة، في تقويـة الانـدماج الاجتماعـي فـيما بيـنهم، بحيث تُعدّ الروابط الأخرى من انتماءات دينية أو مذهبية أو قوميـة أو فكريـة خـصوصية الطابع تخص الجماعات فقط في حقول نشاطاتها واهتماماتهـا؛ أي في المجـال الخـاص بكـل منها. وهذه الثنائية بين أولوية الرابط المشترك في المواطنة والنشاط في المجال العام من جهة وضمان حرية الجماعات في ممارسة اقتناعاتهم المختلفة في مجالاتها الخاصة بها من جهة أخرى تخلق نوعاً من التوازن العلائقي فيما بينها ضمن المجتمع الواحـد. وهـذا التـوازن يـساهم أيضاً في تحقيق السلم الأهلي، ويجنّب المجتمع والدولة صراعات ونزاعات دينية أو طائفيـة أو عرقية، إلخ، كما حدثت في تاريخنا العربي القديم ومازالت تحدث راهناً في بعض البلدان العربية كالسودان مثلاً (انفصال جنوب السودان والخطر الماحق في انفصال دارفور). ومن هنا تنبع حاجتنا إلى العلمانية، التي تُعدّ «حاجة داخلية بحتة، وهي ضرورة للحفاظ على ما تبقّى من مجتمعاتنا، وما تبقّى من نسيج لها يمكن أن يفتك به أي انفلات طائفي أو مذهبي أو إثني مفاجئ. هي حاجة خاصة بالسلم الأهلي والتعايش بين الناس والأفراد عبر النظـر إلى ذواتهم ومواطنتهم، ولـيس عـبر النظـر إلى مـذاهبهم واعتقـاداتهم وقياسـها بالمساطر الحزبية القصيرة والقاصرة».[28]

ولاشك في أن هناك عدداً كبيراً من الخـصوصيات لـدى الجماعـات ذات الانـتماءات المختلفة، التي يمكن أن تطرح نفسها كإشكالية في إمكانية التوفيق بين الشأن العام والشأن الخاص. ولفهم الآليات في تجاوز تلك الإشكالية ضمن الدولة الديمقراطية العلمانية، لابد من عرض بعض المسائل لتوضيح الحلول الممكنة. هنا نـستعرض مـسائل نموذجيـة عـدّة يمكن أن تعترض علمنة الدولة والحياة المدنيـة للمـواطنين في العـالم العـربي-الإسـلامي؛ كعلمنة الأحوال المدنية أو الشخصية (الزواج المدني)، وعلمنة التعليم في المدارس، ومسألة الاختلاط بين الجنسين في الفضاءات العامة (أماكن العمل أو الدراسة أو غيرها).

أ. علمنة الأحوال المدنية أو الشخصية (مسألة الزواج المدني)

من المعروف أن الدولة الديمقراطية العلمانية لا تعترف إلا بالزواج المدني، الذي يقوم على التصريح من قبل رجل وامرأة برغبتهما في الاقتران وإقامة علاقة زواج بقصد تأسيس عائلة مشتركة، حيث يتم ذلك خطياً وشفهياً أمام موظف دائرة الأحوال الشخصية التابعة للدولة. وهذا الزواج لا يتطلب أن يكون الراغبان في الزواج من دين أو مذهب أو عرق معين. وهناك قانون للزواج ينظِّم العلاقة بين الزوجين، بما فيها علاقتهما مع الأبناء إلى آخره من تفاصيل تتعلق بمسائل كالطلاق والإرث. والأسباب التي توجب الدولة المذكورة بالأخذ بالزواج المدني، تكمن أولاً في اختصاصها كسلطة مسؤولة عن تنظيم ورعاية الشأن العام وإحلال القانون مكان أية اقتناعات دينية خاصة، كما سبق أن وضحنا هذا الأمر؛ وثانياً في كون هذا النوع من الزواج ينسجم، أو لا يتعارض، مع قوانين المجتمع المدني وضمان حريات المواطنين والمساواة بينهم، ومبادئ حقوق الإنسان التي تم إقرارها في اتفاقات دولية عدّة وأصبحت بهذا جزءاً من القانون الدولي العام.

ومن المعروف أيضاً، أن الزواج المدني يُعدّ في نظر الأنظمة العربية الراهنة محظوراً، وفي نظر الأكثرية السكانية في المجتمعات العربية-الإسلامية مرفوضاً أو ممجوجاً، وذلك لمخالفته الشرائع الدينية، إسلامية كانت أو مسيحية، ولكن هناك أقلية حتى الآن (غالباً نخبوية) من جميع الأديان تعتبر منع أو رفض الزواج المدني مخالفاً للحريات الشخصية أو الفردية ولمبادئ حقوق الإنسان المعتبرة دولياً. علاوة على ذلك يُعدّد هؤلاء مثالب عدم وجود قانون يتيح وينظم الزواج المدني، ومنها: أولاً، تفاقم ظاهرة الزواج المختلط بين المنتمين إلى أديان أو مذاهب مختلفة، التي تتجلى غالباً في تحلل الروابط الاجتماعية وقطع العلاقة مع الذين يقومون بذلك من طرف أهلهم وبيئتهم في أحسن الأحوال، أو تؤدي إلى أعمال قتل بذريعة الدفاع عن شرف العائلة في أسوئها؛[29] وثانياً، إنجاب أطفال لا يتمتعون بحماية ورعاية قانونية لكون الدولة لا تعترف إلا بالزواج الديني؛ وثالثاً، التحايل على الأصول الشرعية المعترف بها ضمن الجماعة الدينية الواحدة، وذلك بهدف تسهيل الطلاق

عند المسيحيين مثلاً، الذي يُعدّ شبه مستحيل، وذلك من خلال أن يغيِّر مسيحي دينه ويعتنق الإسلام شكلياً بقصد تحقيق الطلاق من زوجته المسيحية بسهولة.[30]

في الواقع لا يقف الزواج المدني عقبة أمام الزواج حسب الشرائع الدينية: فكل رجل وامرأة من دين واحد يرغبان في الزواج يستطيعان فعل ذلك حسب شعائر دينهما، إلا أن الدولة العلمانية لا تعترف بهذا الزواج إلا في حالة خضوعهما لإجراء الزواج المدني، سابقاً أو لاحقاً، وذلك لضمان حيادية الدولة تجاه جميع المواطنين وضمان حقوق وواجبات العائلة بما فيها الأبناء أمام القانون. أما في حالة الزواج المختلط، الذي يتعذر فيه تطبيق شريعة دين الرجل أو المرأة، فيتيح الزواج المدني حلاً لإنجاز هذا الزواج. ففي حالة الدين الإسلامي فإنه يجيز زواج المسلم من كتابية (أي مسيحية أو يهودية) دون أن تُجبَرَ المرأة على اعتناق الإسلام. ولكن في هذه الحالة تخالف المرأة المسيحية شريعتها عندما تتزوج بمحض إرادتها بمسلم، وهذا يعني أنها غير مؤمنة بالشرع المسيحي الذي يُحرِّم ذلك، وتُعَدّ بذلك خارجة عنه، ولو بقيت على دينها شكلياً. والأمر نفسه ينطبق على المسيحي الذي يتزوج من مسلمة، ويعلن إسلامه وليس بالضرورة عن إيمان، أو المسلمة التي تتزوج مسيحياً دون أن يعلن إسلامه، وبهذا تُعَدّ مخالفة للشرع الإسلامي. من هنا يُعَدّ هؤلاء مخالفين لشريعة دياناتهم، ويُعدّ تطبيق الشرع عليهم- كما هي الحال اليوم- نوعاً من القسر الذي ترفضه الأديان نفسها في الأصل. لهذه الأسباب يُعدّ الزواج المدني حلاً لجميع المواطنين من مؤمنين وغير مؤمنين. ويجب أن يكون اختيارياً، وذلك مراعاة للثقافة الدينية السائدة.

ب. علمنة التعليم في المدارس ومسألة الاختلاط بين الجنسين

في إطار علمنة التعليم في المدارس تطرح مشكلات أساسية عدّة تتعلق بمحتوى المواد التدريسية، وفرض الحصص الدينية في المدارس، وقضية لبس الحجاب أو النقاب من قبل الفتيات ومشاركتهن في ممارسة الرياضة البدنية، وقضية الاختلاط بين الجنسين.

ففي مسألة محتوى المواد التدريسية يمكن أن تنشأ خلافات حول معارضة أطروحات علمية لرؤى واقتناعات دينية معينة تتعلق مثلاً في علم الأحياء أو الإحاثة بنظرية التطور الطبيعي للإنسان (الداروينية) من جهة، واعتقاد المؤمنين بيقينية الخلق الإلهي من جهة أخرى، أو في علم التاريخ بنتائج عن مسارات التاريخ القديم من جهة، والقصص الواردة في الكتب المقدسة من جهة أخرى. وفي هذه الحالة لا غضاضة من أن يتعلم الطالب (المؤمن) ما يقوله العلم في هذه القضية أو تلك دون أن يُجبَر على الأخذ به، إنما بالتعرف إليه كباقي الطلبة، وذلك من أجل تنمية قدراته النقدية والإبداعية في الوقت نفسه، وليحتفظ، إن أراد، باقتناعاته الخاصة به.

أما فيما يتعلق بفرض الحصص الدينية في المدارس، فيمكن تخيير الطلبة أو أهاليهم في حالة عدم بلوغهم بعد في حضورهم لهذه الحصص أو عدمه، كما هو حاصل في بعض البلدان الغربية العلمانية. أما المسائل الشائكة في نظر فئات من المسلمين، التي تتعلق باللباس وممارسة الرياضة البدنية وقضية الاختلاط بين الجنسين في المدارس وأمكنة العمل، فيمكن إيجاد تسويات ديمقراطية، بحيث يُراعَى فيها الوعي الجمعي للأغلبيات، وعندما يتعذر ذلك، يمكن إيجاد مدارس أو أمكنة عمل خاصة بالمستوى التربوي والتعليمي والمهني نفسه، وبإشراف الدولة تُراعَى فيها متطلبات الطلبة المعنيين وذويهم أو العاملين في قطاعات العمل المختلفة.

3. في الحقل الثقافي بما فيه الفكري والعلمي

بالمقارنة مع أنظمة الحكم الشمولية والأحادية التي تعتمد على مرجعيات دينية أو دنيوية، والتي لا تقوم بطبيعتها إلا من خلال مصادرة الرأي الآخر وفرض الوصاية عليه، توفِّر الديمقراطية العلمانية أكبر قدر من الحريات، وخاصة في المجال الثقافي، بحيث يستطيع الفرد أن يمارس حقه المشروع في التفكير والبحث والاجتهاد حول جميع مسائل الحياة، دون الشعور بالخوف أو الوجل من مرجعيات وفتاوى دينية أو سلطات حكومية تقرر بالنيابة عنه ما هو حلال وما هو حرام أو ما هو صحيح وما هو خطأ. فمن

خلال تجاوز عقلية التحريم الدينية، والتقوقع خلف أيديولوجية زمنية ثابتة تنفتح الآفاق لجميع أفراد المجتمع لممارسة حرياتهم لتلقّي المعرفة أينما وجدت، وتشغيل العقل دون عوائق مسبقة، والمشاركة مع أقرانهم في جميع بلدان العالم في عمليات تطوير الفكر والعلم والوصول إلى الإبداع المتواصل في جميع المجالات الحياتية. إن توفير حرية الفكر في نطاق النظام الديمقراطي العلماني يعني أيضاً المساهمة في تجاوز المرجعيات الثقافية الماضوية التي ربما كانت ناجعة في حل معضلات الأمس، إلا أنها لم تعد تواكب المستويات المعرفية والعلمية المعاصرة، التي تطبع عالم اليوم بطابعها. وكما يرى رجل الدين، محمد حسن الأمين في سياق حديثه عن فهمه للاجتماع الإسلامي بالذات، فإن «الحرية في الاجتماع وفي الاجتماع الاسلامي إما أن تكون وإما ألا تكون. وكي يبدع الاجتماع الاسلامي صيغته الجديدة لا بد من توافر شرط الحرية بكامله. حتى لو أورد المعترضون عشرات البنود السيئة لشرط الحرية. فسيئات الحرية [...] خير من حسنات الاستبداد، سواء كان سياسياً أو اجتماعياً أو دينياً. وتحرير العقل العربي من بنية الاستبداد هو شرط النهضة العربية الإسلامية بحرية لا قيد لها من خارجها لأن الحرية لا تقيّد إلا بقواعدها».[31]

4. في حقل الإيمان الديني

تقول جميع الأديان، ومنها الدين الإسلامي، بأن مسألة الإيمان الديني هي قضية «وجدانية»، «روحية»، تدور رحاها في «قلب» الإنسان، وليست مسألة خاضعة للرقابة والحكم بوجودها أو عدمه لتعذر الاستدلال عليها، إلا عن طريق السلوك الظاهري للإنسان (ممارسة شعائر دينية أو الحكم على سلوكياته)، وهذا الظاهر يمكن أن يكون منسجماً مع الباطن، ولكن يمكن أيضاً أن يناقضه في الوقت نفسه؛ لذا رفَضَ الإسلام الإكراه في الدين. ومن تبعة هذا الرفض منطقياً عدم الحاجة إلى ممارسة رجال الدين السلطة الزمنية على المجتمع من أجل ترسيخ الإيمان في قلوب الناس بالإكراه، إنما المؤثر حقاً في بلوغ هذا الهدف هو «الموعظة الحسنة» [(وجادلهم بالتي هي أحسن)، سورة

النحل، الآية 125 [32]] وممارسة دور «القدوة الحسنة» وليس شيئاً آخر، كما علَّمتنا سيرورة نشوء الأديان وانتشارها بين الناس عبر التاريخ البشري.

ولقد سبق أن أوضحنا بأن العلمانية ليست معادية للأديان ولا تبت في هذه القضية إلا في إقصاء المؤسسات الدينية عن التدخل المباشر في شؤون الدولة وفرض هيمنتها عليها. ولكن العلمانية في الوقت نفسه تتيح لجميع المواطنين، بمن فيهم المؤمنون، المشاركة في العمل السياسي من خلال أحزابهم وانتخاب سلطة تشريعية، بحيث يستطيع هؤلاء أن يوصلوا ممثليهم إلى برلمان يستطيعون من خلاله أن يلبوا رغبات قواعدهم فيما يخص صوغ قوانين مستمدة من الشريعة الدينية، أو الإسلامية في حالة بلداننا. وفي حالة فشلهم في إحراز أكثرية نيابية لتصوراتهم، فسيكون ذلك حافزاً لهذا التيار «المتخذ من الدين مرجعية، من أجل العمل على تجديد نفسه وفكره، والسعي إلى كسب قلوب الناس وعقولهم، من جديد، ومن هنا تكون العلمانية آلية مهمة لضمان تجديد الفكر الديني وللحيلولة دون تقاعسه وتواكل القائمين على مؤسساته واعتمادهم على السلطة لإجبار الناس على اتباعه، إذ لا معنى لممارسة دينية مفروضة بعصا السلطة».[33]

وقد أشرنا إلى رجال دين مسلمين ومسيحيين من مؤيدي الدولة العلمانية يرون فيها «ضرورة من ضرورات الحفاظ على الدين الحق، ووسيلة لا بديل عنها للحفاظ على نقاوة الممارسة الدينية من أي شبهة أو شائبة، ولتحقيق مصالح الناس كافة، والمتدينون من ضمنهم». علاوة على ذلك، تُعدّ العلمانية «الوسيلة الوحيدة لتخليص الدين من وصاية جماعات أو فئات بعينها، والضمان الأوحد لبقائه ملكاً مشاعاً للمجتمع والأمة والبشرية، وللحيلولة دون المزايدة عليه، أو إقامة البعض باسمه محاكم تفتيش وهيئات رقابة على حريات الناس الشخصية، وانزلاق المجتمعات إلى ممارسات غير أخلاقية كالعنف والتكفير والتجسس وأخذ الناس بالنية السيئة وشق القلوب بحجة حماية الأخلاق ومحاربة الانحرافات».[34] بهذا الفهم نفسه لدور العلمانية في الحفاظ على نقاوة الأديان، يشير كاتب آخر إلى اقتناعه بأن العلمانية «تُتيح للأديان أن تنقذ المعنى الروحيّ السامي من معاثر

التشدّد والتشنّج والتعصّب والاقتتال الكونيّ. ولستُ أرى نزاعاً مطلقاً بين العَلمانية والإيمان، لأنّ العلمانية هي حالةُ إقرار بحرية الإنسان المطلقة، فيما الإيمان هو ركون إلى معنى روحي لا يمكنه إلاّ أن يعتمد الحرية أصلاً من أصول بناء إنسانية الإنسان في جميع أبعادها. غير أنّ أمثولات التاريخ الديني أثبتت أنّ غيرة الإيمان التوحيدي غالباً ما هيمنت على مطالب الحرية والاختلاف». ويستطرد الكاتب مؤكداً أن «العَلمانية الهنيّة لا تُنكر على الأديان ركونها إلى الحقائق اللاهوتية التي يعتصم بها كلُّ دين على حدة، بل تُتيح لجميع الناس أن يتذوقوا في اختباراتهم الإيمانية ما يستشفّونه من إيحاءات وإلهامات وإشارات، بشرط أن تراعي هذه الاختبارات الحريةَ الإنسانية الفردية وأصولَ المعايشة التي تليق بالكرامة الإنسانية».[35]

مراعاة التراث العربي-الإسلامي وشروط الحداثة المعاصرة

1. مراعاة التراث العربي–الإسلامي

بدايةً لابد من التأكيد أن كل نظرية سياسية أو اجتماعية لا يمكن ترجمتها إلى الواقع دون مراعاة جملة من العوامل، منها: الإرث التاريخي والثقافي للبلد، والوعي الجمعي للناس في قبولها أو رفضها، والتسويات السياسية التي يفرضها ميزان القوى الفاعلة في العملية الديمقراطية، وغيرها من المعطيات. ولقد سبق أن استعرضنا الخصوصيات التاريخية في تطبيق مبدأ العلمانية في الدول التي أخذت به صراحة أو ضمناً، واستخلصنا من ذلك وجود فروق فيما بينها في ممارسته على أرض الواقع مراعاةً لظروف محلية تتعلق بتقاليدها الموروثة ونوعية الوعي المجتمعي لسكانها. وهذه التطبيقات العملية يمكن الاستفادة منها في حالة الأخذ بمبدأ العلمانية في العالم العربي، ولكن دون أن نقوم بنسخ تجربة بعينها، إنما أن نراعي الخصوصيات التاريخية والثقافية، بما فيها الدينية لمجتمعاتنا.

وفي سياق ضرورة مراعاة الخصوصيات الثقافية والدينية لدى الجماعات المختلفة كنّا قد سردنا بعض الأمثلة كموضوع الزواج المدني وعلمنة التعليم والاختلاط بين الجنسين،

مع طرح حلول ممكنة تراعي هذه الخصوصيات ولا تشكل عائقاً أمام مسألة تحقيق المساواة بين المواطنين في ظل العلمانية. ففي بلد ديمقراطي تقوم السلطة التشريعية بطبيعة الحال (أي البرلمان) بوضع التفاصيل المتعلقة بممارسة مبدأ العلمانية؛ أي بإقرار القوانين المناسبة لذلك. وحتى هذه القوانين تُعدّ قابلة دوماً للمراجعة في حالة تغيّر ميزان القوى السياسي، أو التطور في الوعي المجتمعي للناس، كما هو حاصل في جميع الأنظمة الديمقراطية في العالم. المهم في هذا الأمر، هو اعتماد مبدأ حرية الاختيار واستبعاد أدوات القسر والبحث عن حلول وتسويات تراعي الخصوصيات الثقافية والاجتماعية لجميع الفئات.

ومن الملاحظ أن كثيراً من الإسلاميين، وحتى المتنورين منهم، يتهمون التيار الدنيوي والعلماني وأنصاره بالتغرب والتبعية للغرب، ومعاداة الثقافة العربية-الإسلامية وتراثها وأصالتها، والسعي إلى تقويض دعائم الهوية الإسلامية للعرب وغيرها من الاتهامات كما فعل راشد الغنوشي، عندما كتب: «وبرغم ما أثبته المحققون في تراث أساطين ذلك الجيل من المتغربين أمثال: علي عبد الرازق، وطه حسين، ومحمد حسين، هيكل ومحمد خالد.. من رجوع عما كانوا أشاعوا من آراء مؤكدين توبتهم وإنابتهم [هذا ليس دقيقاً بالنسبة إلى علي عبد الرازق وطه حسين] [...] إلا أن الدعوة استمرت وتجددت مع أجيال جديدة من المتغربين ، بالرغم من حالة الاغتراب التي آلوا إليها إزاء صعود المد الإسلامي بما لم يبق لهم من سند غير مؤسسة الحكم الاستبدادي والتشجيع الدولي. ومن أبرز هؤلاء المؤوِّلين الداعين إلى علمنة الإسلام عبر استخدام آليات العلوم اللسانية الحديثة، الجزائري محمد أركون، والمصري محمد ناصر أبو زيد [الصحيح: نصر حامد أبو زيد]، والتونسي عبدالمجيد الشرفي.. والصراع في أعماقه دائر بين أنصار التبعية للغرب، وأنصار استقلال أمة العرب والإسلام ووحدتها وعزتها وتواصل حركة التحرر والاستقلال».[36]
وبصرف النظر عن الطبيعة الانفعالية لمثل تلك الاتهامات ضد مفكرين علمانيين بارزين، فإنها لا تأخذ في الاعتبار حقائق أساسية عدّة لابد من الإشارة إليها ولو باقتضاب، لتوضيح أن تخوف الإسلاميين من الأفكار الدنيوية والعلمانية لايبرره الإدراك العقلاني

لمفهوم الثقافة والهوية الجمعية للشعوب، ولا يأخذ بالحسبان التطورات المستجدة على المستوى العالمي، ولا يفتح الآفاق للتعامل معها من خلال آليات التلاقح والتثاقف بين جميع ثقافات الأرض، التي كانت دوماً سبباً أساسياً في تطورها عبر التاريخ الإنساني كله.

فأولاً، يتضمن مفهوم الثقافة أنساقاً قيمية وفكرية وسلوكية خاضعة وباستمرار لقوانين التطور والارتقاء، بما تتضمنه أيضاً من سيرورات الذبول والفناء. ولذا يجب النظر إلى الثقافة والهوية العربية-الإسلامية ليس بكونها عبارة عن نُصب أثري يجب أن نحافظ عليه ونرممه في أحسن الأحوال، إنما كمنتوج فكري خاضع لقوانين تطور المجتمعات محلياً وإقليمياً ودولياً ومنفتح من خلال ذلك على آفاق جديدة باستمرار؛ أي يجب أن نحرر هذا المفهوم من سمات ألصقت به، كالثبات والاستقرار والانغلاق على الذات، كما توحي أقوال كثير من الذين يدافعون عنه أو يهاجمونه.

وثانياً، هناك أربعة متغيرات عالمية حصلت في خلال القرن المنصرم على وجه الخصوص، والتي مازالت تنمو وتتسارع في تطورها وتأثيراتها المتشعبة، فجَّرت المقولة التي مازالت سائدة، وخاصة في العالم العربي، والتي تقول بتطابق بينه وبين الثقافة أو الهوية العربية-الإسلامية أو القومية، التي تجبرنا اليوم على إعادة النظر في التعريف المتداول لمفهوم الثقافة من منظوره الذاتي على ضوء المتغيرات العالمية المستجدة التالية:

- تقلص سيادة الدولة الوطنية/ القومية لصالح نشوء تجمعات سياسية إقليمية كبيرة في جميع القارات ومنها المنطقة العربية، كالمنظومة الخليجية متجسدة في "مجلس التعاون لدول الخليج العربية" والمنظومة المغاربية ممثلة في "اتحاد المغرب العربي"، ولو أنها لم ترقَ بعد إلى مصاف الاتحاد الأوربي مثلاً.
- سيرورات العولمة ونشوء تجمعات وبيوتات اقتصادية عابرة للقارات.
- دور الثورات التكنولوجية في مجالات وسائل النقل والاتصال والمعلومات.
- تعاظم حركات الهجرة من العالم العربي إلى جميع قارات الأرض بتواتر متسارع وتأثرها الذاتي بثقافات الشعوب المضيفة، وأيضاً تأثيراتها فيها وفي مجتمعاتها الأصلية.

ومن خلال هذه المتغيرات لم يعد المفهوم القديم للثقافة القومية، الذي ينطلق من التمييز الحاد بين ثقافة الـ«نحن» وثقافة «الآخر»، أو بين ثقافة أبناء البلد الأصليين وثقافة الغرباء، قائماً كما كان الحال في مراحل نشوء الدول القومية أو الوطنية، ولم يعد ينسجم مع المعطيات الحقيقية الجديدة التي حصلت نتيجة للشروط الراهنة التي ذكرناها سابقاً، التي مازالت تتطور باستمرار على المستوى العالمي. وهذه المتغيرات العالمية والمعطيات الجديدة أفرزت ظاهرتين أساسيتين: الأولى، تتعلق بنشوء مجتمعات حديثة متمايزة اجتماعياً وثقافياً على مستوى رفيع؛ والثانية، تشير إلى نشوء ثقافة عالمية عابرة للقارات تتضمن عمليات تشبيك بين جميع مناحي حياة الشعوب على الكرة الأرضية برمتها.

وثالثاً، يتم الآن على المستوى العالمي انفتاح الآفاق للتعامل مع هذه المتغيرات من خلال آليات التلاقح والتثاقف بين جميع شعوب الأرض. وإذا أردنا كعرب أن نشارك في صوغ هذه الآليات والتأثير في إفرازاتها، فلابد لنا أن نتجاوز كثيراً من ركائز مرجعياتنا الثقافية الماضوية، التي لم تعد تتناسب مع شروط الحداثة المعاصرة. ولكن علينا في الوقت نفسه ألا ندعو إلى القطيعة مع تراثنا العربي-الإسلامي، الذي كان له الفضل في المساهمة الأساسية، وخاصة في قرون ازدهاره، في تطوير العلوم والمعارف المختلفة والمتعددة في جميع المجالات الإنسانية التي أصبحت بعدئذ ملكاً للبشرية جمعاء. ولم تخلُ الثقافة، التي تكونت في ظلاله من نشوء «اتجاه عقلاني إنساني شاركت فيه عقول نابغة، لم تخشَ من التفكير في الدين بجرأة لافتة من موقع لاهوتي كالمعتزلة، أو من موقع فلسفي كالفارابي وابن طفيل، أو من موقع العلم التاريخي كابن خلدون. ولا نقصد أن نقول بهذه الملاحظة، إن العلمانية لها جذور في التراث العربي للعصور الوسطى، بل نقصد القول بأن التفكير في الدولة من موقع علم العمران البشري بهدف الكشف عن البنية الاجتماعية التي تنتجها، والتفكير في الإسلام من داخل الإسلام بهدف فهم عقائده فهماً عقلانياً، والتفكير في الدين من خارج الدين بهدف تحديد منزلة الدين كرؤية للكون والإنسان بالنسبة إلى الفلسفة، أمور عرفتها الثقافة العربية قبل عصور الانحطاط وقبل أن تجد نفسها أمام التحديات الهائلة المفروضة عليها من جهة الحداثة الأوربية. ولذلك لا يمكن القول، إن قضية

العلمانية كانت مفاجئة لها بالكامل بجدّتها وغرابتها، كما لا يمكن القول بانسداد المسالك إلى تعميق التطور البطيء الحاصل نحو العلمانية انسداداً نهائياً بسبب جهالة الجماهير وتحكم الاستبداد ومكيافيلّية الغرب ونفوذ التيارات السلفية على أنواعها. هذه عقبات ضخمة بلا ريب ومتداخلة. ولكنها ليست قدراً محتوماً ومختوماً».[37]

إذن علينا أن نستخلص من تراثنا العربي-الإسلامي الزاخر بالقيم ومناهج الفكر المنفتح والسلوك القويم، تلك التي برهنت الحياة نجاعتَها، ونطورها بإبداع لتجاوز مرحلة التغريب كعملية تلقي أحادية الجانب، والعولمة بكل سلبياتها، والولوج إلى مرحلة المثاقفة المتبادلة من الأخذ والعطاء على حد سواء. بهذا نتجنب- كما يقول العلّامة محمد حسن الأمين- «اجتراح حداثة لا هوية لها ولا تاريخ ولا علاقة بينابيعها الأولى»، وخاصة أن العولمة لن تستطيع «أن تصهر الحضارات الإنسانية في بوتقة حضارة واحدة، لأن مفهوم الانصهار، برغم كل التقدم الذي تحققه العولمة، كنايةٌ معدنية وليست إنسانية. إن أعلى أشكال الأممية وأكثرها تقدماً لن يكون قادراً على إلغاء حقيقة التعدد والتنوع في الاجتماع البشري. إن تجدداً حضارياً في الاجتماع الإسلامي لا يمكنه أن يكون بمعزل عن خصوصيات هذا الاجتماع. وإن حداثة إسلامية لن تكون حداثة بدون ملامح وهوية وخصوصيات».[38]

2. مراعاة شروط الحداثة المعاصرة

أشرنا في هذه الدراسة إلى رفض الإسلاميين- على الخصوص- لما يسمونها «الحداثة الغربية»، وذلك من خلال اختزال أبعادها الفكرية على توصيفات أخلاقية نمطية من شاكلة انتشار الفردانية والمادية والإلحاد والانحلال الأخلاقي بين أفراد مجتمعاتها، بينما تراهم لا يعارضون في الاستحواذ على المعرفة الغربية، وخاصة في مجال العلوم الطبيعية، والأخذ بآليات ونتائج عمليات «التحديث»، بمعنى استخدام أحدث المنتوجات الصناعية عن طريق استيرادها من الدول المتقدمة بهدف الاستهلاك أو تطوير المجتمعات العربية-الإسلامية. هنا يلتبس عليهم مفهومان غير متطابقين، ولكنهما مترابطان عقلانياً

وتاريخياً مع بعضهما بعضاً. فـ«الحداثة» كمفهوم، تعني تحكيم العقل في القيام بالفاعليات الإنسانية في جميع مجالات الحياة لاكتساب المعارف العلمية التي تشرح بواطن أمورها، وعدم اقتصارها على العلوم والتقنيات، إنما امتدادها إلى عمليات التفكير والتنظيم والتدبير في صوغ البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لمجتمع ما، وإدارة نشاطاتها بهدف تجاوز عوائق تطويره إلى مستوى أعلى. أما مفهوم «التحديث» فيعني باختصار استخدام نتائج أو منتوجات الفاعليات المذكورة أو استهلاكها. بهذا الفهم تُعدّ «الحداثة»، كنمط تفكير عقلاني، المقدمةَ أو السبب في الوصول إلى «التحديث»؛ أي إلى التغيير والتطوير في أساليب وعلاقات الإنتاج البشري المادي منه والمعنوي. ويمكن القول بجملة موجزة: لولا «الحداثة» لما كان هناك «تحديث». في هذا السياق يشير محمد أركون إلى الفصل المصطنع بين الحداثة والتحديث عندما يكتب: «نحن [الكثير من مسلمي اليوم] نقبل بوجودها [المقصود الحداثة] بين ظهرانينا من النواحي المادية والاستهلاكية السهلة، ولكننا نريد أن نحافظ في الوقت ذاته على مخزون المفردات والمعجم اللاهوتي القديم لكي نشعر بلذة الطمأنينة والأمان. هذا موقف مصالحة كسول لا يليق بنا كباحثين وكمفكرين نمارس الفكر قولاً وفعلاً».[39] وينفي أركون أن تكون فكرة الحداثة ذات خصوصية غربية أو أوربية، إنما يؤكد بوضوح أنها «تتجاوز المجال العربي والإسلامي لكي تخص كل شعوب الأرض، إنها ظاهرة كونية».[40]

وبما أن العلمانية «هي إحدى منجزات الحداثة الكبرى ومكتسباتها الأكثر عطاء»، والتي لم يكن «للحضارة الحديثة أن تنهض بدونها»،[41] فلابد إذن لعالمنا العربي، إذا أراد أن يدخل عصر الحداثة من بابه العريض، من أن يتبنى أنظمة حكم ديمقراطية علمانية. وهذا يعني مراعاة شروط الحداثة المعاصرة، التي تكمن -كما عبَّر عن ذلك بدقة برهان غليون- في «استقلال السياسة كنشاط اجتماعي خاص عن الدين تماماً كما افترضت من قبل استقلال العلم عن الفلسفة، ثم استقلال العلوم الاجتماعية عن العلوم الطبيعية، واستقلال المجتمع عن الدولة، واستقلال الفرد عن المجتمع؛ أي استقلال المجال الخاص عن المجال العام. فهذا الاستقلال لكل ميدان من النشاط بنفسه هو شرط تطور النظام

الاجتماعي ككل، وقاعدة تكوين حقول مستقلة تخضع لمعايير وسلطة وأهداف داخلية خاصة بكل حقل تضمن كفاءته وفعاليته وتحسين إنتاجيته».[42]

وهذه الشروط المذكورة للولوج إلى عصر الحداثة لا يمكنها أن تتحقق في ظل دولة ذات مرجعية دينية، بالرغم من محاولات جماعات من الإسلاميين التوفيق بينها وبين التراث الإسلامي، وادعائهم أن الإسلام عرف في تاريخه قيم الحداثة ومنطلقاتها الفلسفية. ولقد رأينا من خلال هذه الدراسة أنه من الضروري الفصل بين «الإلهي» و«البشري» أو بين الإيمان بسلطة تتجاوز الطبيعة البشرية والمعرفة كإنتاج عقلي من صنع البشر، وأن كل المحاولات التأويلية للإسلام النصي أو التاريخي لايمكنها – بصرف النظر عن انفتاح أصحابها على أفكار الحداثة– أن تردم «الهوّة بين فضاءين مختلفين ومتناقضين بالكامل، فضاء أساسه "المؤمن" وآخر أساسه "الإنسان" بكل ما يعنيه هذا من مساواة ومواطنيّة وحرية. وليس بالإمكان إقحام مفاهيم المساواة والتعدد والحرية في الفضاء التراثي كما ليس بالإمكان زجّ مفاهيم الشورى والعدل والحقّ في الفضاء الحداثي، إذ ثمّة اختلاف جذري جاءت به الحداثة طاول الإنسان وموقعه في الطبيعة والكون، والعقل وحريته المطلقة، في النقد والرفض والمساءلة، والنظام السياسي ومصدره وحدوده، والسلطة وشرعيتها وعلاقتها بالمجتمع والفرد، إضافةً إلى التحولات الانقلابية في الأنماط الاقتصادية والتقنية والإنتاجية والمعرفية، ما شكّل عالماً جديداً بكل أبعاده السياسية والاجتماعية والفكرية، عالماً خرج معه الإنسان الغربي إلى أنوار الحداثة، حيث تشكّلت مفاهيم "الفرد" و"العقد الاجتماعي" و"المجتمع المدني"، [وهي] المفاهيم المؤسِّسة للمجتمع الحديث الذي يتناقض جوهريّاً مع مجتمع ما قبل الحداثة، مجتمع الوصاية والرعاية والطاعة والانقياد إلى الغيب واللامعقول».[43]

آفاق قيام دولة مدنية في العالم العربي كحل توافقي

بالرغم من أننا وصلنا من خلال هذه الدراسة إلى ضرورة تبنّي نموذج الدولة الديمقراطية العلمانية، الذي نرى فيه على المستوى النظري مخرجاً لتجاوز حالات التخلف

والولوج إلى آفاق تطور حضاري يعتمد على الذات أولاً، ومكونات الهوية القومية بتراثها الزاخر والمتنوع على جميع المستويات الثقافية، بما فيها الدينية ثانياً، والانفتاح على الآخر بقصد التثاقف والتلاقح ثالثاً، فإنه ينبغي لنا في الوقت نفسه التعامل العقلاني مع المعطيات الحقيقية الموجودة على أرض الواقع الراهن للبحث عن حلول توافقية بين جميع الأطياف الفكرية السياسية التي تعبّر بدورها عن مصالح وتطلعات الشرائح الاجتماعية المتعددة في العالم العربي، وذلك تجنباً لصراعات لا تُحمد عقباها. ولهذا السبب ندعو إلى تكثيف الحوار بين جميع الأطراف، وخاصة بين الإسلاميين المستنيرين والمنفتحين على منجزات الحداثة الوافدة من جهة، والعلمانيين الديمقراطيين والمعارضين لدعوة القطيعة مع التراث العربي-الإسلامي الذي يجسد المكون الأساسي للهوية القومية، وذلك من أجل الوصول «إلى التقارب المنشود»، كما عبَّر عن ذلك الإسلامي المستنير طارق البشري في كتابه **الحوار الإسلامي العلماني**.[44]

تبلور فكرة الدولة المدنية

لقد لاحظنا منذ عقدين من الزمن تقريباً تبلوراً لفكرة إقامة «الدولة المدنية»، حيث تم تبنّيها من قبل حركات إسلامية معتبرة، كجماعات الإخوان المسلمين، ومفكرين إسلاميين بارزين من جهة (كما أوضحنا ذلك سابقاً)، وأحزاب وتيارات فكرية علمانية وليبرالية معتدلة من جهة أخرى؛ أي من الفريقين المتخاصمين تقليدياً. ولابد هنا من الإشارة إلى أن لفظ «الدولة المدنية» غير مستخدم في العلوم السياسية ومعاجمها[45] (التي تتحدث عن «المجتمع المدني» فقط)، ولم يصبح بعد مصطلحاً ذا معانٍ دلالية واضحة. ولا يخفى على المطَّلع أن هذا المفهوم أُدخل إلى النقاش في العالم العربي من قبل إسلاميين مستنيرين اعتبروا- كما أشرنا إلى ذلكك-أن دولة المدينة، التي أقامها الرسول لم تكن دولة دينية، إنما مدنية، فقد أكدت «صحيفة المدينة» المساواة بين أفراد جميع مكونات المجتمع المديني آنذاك، عادّةً إياهم «أمة من دون الناس». ويظهر بجلاء أن المثقفين العرب ذوي التوجه الديمقراطي والعلماني والليبرالي تلقفوا هذا المصطلح الجديد وتبنوه، وذلك

بصرف النظر عن اختلاف فهمهم له عن الإسلاميين، وخاصة من جانب مسألة مرجعية الدولة كما سنرى، إذ يعدّونه مرادفاً لمعنى الدولة الديمقراطية الدنيوية، ودون أن تكون هذه بالضرورة علمانية بالمعنى اللائكي. وبالرغم من هذا التباين في تعريف المصطلح، يظهر أن فكرة إقامة «الدولة المدنية» أصبحت إمكانية واقعية بعد أن نجحت حركات سياسية إسلامية ذات توجه منفتح وبراجماتي (عدا بعض الأحزاب السلفية التقليدية) في الانتخابات التشريعية في كل من مصر والمغرب وتونس في الحصول ولأول مرة على أغلبيات برلمانية[46] أتاحت لها تشكيل حكومات ائتلافية برئاستها (كما حصل في المغرب وتونس، ومن المتوقع أن يحصل ذلك في بلدان عربية أخرى لاحقاً). وهذا النجاح سيضع تلك الحركات الإسلامية المذكورة ولأول مرة أمام مسؤوليات سياسية جسام، وعلى المحك في ترجمة تجديداتها الفكرية، التي تطرقنا إليها استعراضاً وتحليلاً في هذه الدراسة، إلى واقع تستجيب له شرائح شعبية واسعة.

القواسم المشتركة في تعريف مفهوم الدولة المدنية

بالرغم من عدم استقرار مفهوم الدولة المدنية حتى الآن على معانٍ واضحة الدلالة، فإن المرء يلاحظ وجود قواسم مشتركة في فهمه من جميع الأطراف المعنية، نلخصها كالآتي:[47]

أولاً، الانطلاق من مفهوم المواطنة: هذا يعني أن جميع أفراد الشعب في الدولة المدنية يُعدّون مواطنين متساوين في الحقوق والواجبات من الناحية القانونية، وذلك بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينية أو العرقية أو القومية أو الجنسية (ذكر أو أنثى) أو الاجتماعية أو الجغرافية أو الثقافية؛ أي على الدولة ألا تمارس أي تمييز بينهم على أساس الانتماءات المذكورة.

ثانياً، الديمقراطية هي نظام الحكم في الدولة المدنية: أصبح مفهوم الديمقراطية معروفاً للجميع ولقد سبق أن عرَّفناه. ولكن يمكن أن نشير مرة أخرى إليه بكونه نظام حكم يقوم على سيادة الدستور والقانون، وذلك بصرف النظر عن شكل الدولة أكانت ملكية أم جمهورية، رئاسية أم برلمانية، أم غيرها من أشكال الحكم؛ وفيه يُعدّ الشعب؛ أي

جميع المواطنين، مصدر السلطات جميعها، حيث يعبِّر عن رأيه من خـلال انتخـاب ممثِّليـه، بطريقة حرة ونزيهة وشفافة. ويُعدّ الفصل بين السلطات الثلاث أحد أركان الحكم. ويعني نظام الحكم الديمقراطي ضمان الحريات العامة للمواطنين في إطار الدستور والقانون.

ثالثاً، ناصية الحكم يملكها مدنيون يمثلون الشعب: هذا يعني أن الدولـة لا يحكمهـا رجـال ديـن أو عـسكر، إنـما هـي دولـة «مدنيـة» بفهـم الإسـلاميين، ودولـة «دنيوية/ سيكولارية» بفهم العلمانيين؛ أي أنها على الأقل ليست دولة دينية (ثيوقراطية) أو عسكرية. أما استبعاد رجال الـدين عـن الحكـم فــ «لا يعنـي اسـتبعاد المتـديِّنين، ولكـن المقصود ألا تجتمع الـسلطتان الـسياسية والدينيـة في قبـضة رجـل واحـد»، أو هيئـة مـن الأشخاص حتى لا يصبح هو (أو هي) «فوق القانون وفوق المحاسبة».[48]

ولكن بالرغم من هذه القواسم المشتركة في فهم المعاني الدلالية للدولـة المدنيـة، فـإن ثمة مسائل خلافيـة أساسـية في موضـوعات تتعلـق بمـسلَّمات دينيـة إيمانيـة مـن طـرف الإسلاميين، ومنطلقات فلسفية وعقلية؛ أي أيديولوجيـة وضـعية، مـن قبـل الـدنيويين. فالكاتب الإسلامي محمد بن شاكر الشريف يضع النقاط على الحروف عندما يعرِّف الدولة المدنية بأنها تلك الدولة التي تقوم «على حمل النـاس عـلى مقتـضى النظـر العقـلي في جلـب المصالح الدنيوية ودفع المضار»، بينم تقوم الدولة الدينية «عـلى حمـل النـاس عـلى مقتـضى النظر الـشرعي في مـصالحهم الأخرويـة والدنيويـة الراجعـة إليهـا».[49] وفي هـذا الـسياق يستعرض الشريف المواقف المختلفة من «الدولة المدنية» من وسـط الإسـلاميين، مـا بـين الذين تبنوا مفهومها الغربي، والذين يحاولون المواءمة بينها وبين الإسـلام، والـذين يـرون فيها جوهر الإسلام وحقيقته، وأخيراً الذين يرفضونها لما تشتمل عليه من مفاسـد. ولكنـه يقوم بنفسه بتقديم تعريف لها، والقائل: «الدولة المدنيـة هـي في فهمنـا لهـا، تلـك الدولـة الديمقرطية، التي تتوافق فيها جميـع فئـات الـشعب مُمثلـة مـن خـلال أحزابهـا الـسياسية وأطياف المجتمع المدني على صوغ دستور لها يتضمن من الناحية القيمية مرجعيـة دينيـة أو وضعية أو مرجعية تآلفية بين الاثنتين».[50] وبالرغم مـن أن هـذا التعريـف للدولـة المدنيـة

منفتح على ثلاثة احتمالات من ناحية مرجعيتها القيمية، ومن هنا لا يمكنه أن يرقى إلى مستوى المصطلح بالمعنى العلمي، إلا أنه يقدم من الناحية العملية والواقعية حلاً يرضي الإسلاميين التجديديين وخصومهم من الدنيويين، حيث إن المرجعيتين، دينية كانت أو وضعية، ستُرفَض من قبل الطرف الآخر، ومن هنا لا يبقى إلا القبول بـ«مرجعية تآلفية بين الاثنتين»، إذا كانت الإرادة متوافرة عند تلك الأطراف للوصول إلى شبه إجماع أو توافق حول قيام «الدولة المدنية».

آليات التقارب المنشود بين القوى الوطنية على طريق بناء الدولة المدنية

بداية، وبعيداً عن الأوهام، نرى بأن الحوار على المستوى النظري سيبقى قائماً على الأغلب بين الإسلاميين والعلمانيين حول المسلَّمات والمرجعيات والثوابت في مسألة الدولة ونظام الحكم، كما استعرضناه في هذه الدراسة، ولكن يجب من حيث المبدأ تجنب محاولة التوفيق بينهما نظرياً لاستحالة الوصول منطقياً إلى حلول ترضي الجميع، وستكون النتيجة المراوحة في المكان دون طائل (مع استثناءات في إطار تنازلات ممكنة من الطرفين سنأتي على ذكرها توّاً). ولذا يكون من الأفضل التركيز على المستوى التطبيقي في ممارسة الحكم الذي يتطرق إلى السياسات والإجراءات العملية للدولة، حيث يمكن للفريقين المتخاصمين أن يجدوا من خلالها حلولاً توافقية لمشكلات حياتية تهمّ جميع الناس أو جماعات معينة منهم. ولقد أشار طارق البشري إلى هذه المسألة قائلاً: إنه «حيث يكون الحوار حول وجه من الوجوه التطبيقية، ينفسح مجال اللقاء، وحيث يجري التصدي المباشر للموضوع المجرد، يحدث التقلص والامتناع».[51]

ونحن نرى بأنه حتى في الحقل الشائك والمتعلق بصوغ دستور جديد، الذي تمس مواده الأساسية مسلمات وثوابت الفرقاء المتخاصمين، يمكن لجميع الأطراف الوصول إلى توافق من خلال تنازلات مبرَّرة لزومياً؛ أي من داخل المنظومة الفكرية التي يعتنقونها. فمثلاً تؤكد جماعة الإخوان المسلمين في كل من مصر و سورية بأن «تحقيق التوافق أو الإجماع» يُعدّ «ركيزة أساسية للشرعية الدستورية للنظام السياسي» المنشود (انظر الفصل

الثالث). وبـالمعنى نفـسه، يـشير المفكـرون الإسـلاميون المـستنيرون، الـذين استـشهدنا بأقوالهم، إلى ضرورة تحقيق الإجماع أو التوافق في مسألة تبنّي الشريعة الإسلامية في دستور الدولة المدنية المبتغاة. ولقد لاحظنا من نتائج الانتخابات التشريعية، التي حصلت في مصر والمغرب وتونس، أن الأحزاب الإسلامية التي فازت بأغلبيات معتبرة، مازالت بعيدة عن تحقيق ما يسمى بإجماع الأمة أو الشعب لتبني الشريعة الإسلامية في دساتير دولها، وبعيـدة جداً عن هذا الهدف إذا ما أخذنا بالحسبان نسب الناخبين الذين لم يشاركوا في الانتخابـات الأخيرة (إذ بلغت نسبة المـشاركة في الانتخابـات: 60 في المائـة في مـصر، و55 في المائـة في المغرب، و45 في المائة في تونس). وأغلبية هؤلاء غير الناخبين اليـوم يمكـن أن تـشارك في انتخابات مستقبلية، وتغيِّر طبيعة موازين القوى الحالية. وهذا الكلام ينطبـق بداهـة عـلى الأحزاب العلمانية والليبرالية لفشلها الراهن في الحصول على أغلبيات برلمانية، فضلاً عـن إجماع شعبي على برامجها.

إذن لابد من خلال هذا التجربة الواقعية، أن تبحث جميـع الأحـزاب الـسياسية عـن حلول توافقية في إطار الدولة المدنية، وخاصة عند صوغ مواد الدستور. ونحـن نـرى بـأن ذلك ممكن من خلال الحوار البنّاء، وتقديم التنازلات من جميع الأطراف، مراعاةً لتحقيـق المصلحة الوطنية العليا. فمثلاً يمكن للإسلاميين التنازل عن الفقـرات الدسـتورية، التـي تنص على اعتبار «الشريعة الإسلامية المصدر الأساسي للتشريع» أو «دين الدولة الإسلام» أو «دين رئيس الجمهورية الإسلام»، كما يطالبون بها ويرفـضها العلمانيـون والليبراليـون، وهؤلاء يتنـازلون مـن طـرفهم عـلى مطـالبتهم بتبنّـي العلمانيـة واسـتبعاد ذكـر الـشريعة الإسلامية في الدستور، على أن يحصل توافق على صيغ وسطية كالآتية: «الإسلام هو ديـن الأغلبية الساحقة من الشعب (المصري مثلاً)، ولذا يضمن الدستور مراعاة قيم ومقاصـد الشريعة الإسلامية عند سن القوانين على ألا يتنافى ذلك مع مبدأ صـيانة الحريـات العامـة والخاصة لجميع المواطنين». وفي مواد أخرى من الدستور، يمكـن التنـصيص عـلى صـيغ مماثلة تُراعَى فيها مصالح الأغلبية المسلمة المتدينة من جهة، وأطياف المجتمع غير المـسلمة وخصوصياتهم الفردية من جهة أخرى. وفي حالة عدم حصول توافق على مواد معينة مـن

الدستور، فيمكن اللجوء إلى استفتاء عـام حولهـا لاسـتطلاع رأي الـشعب لاعتمادهـا أو رفضها من خلال نسبة الثلثـين مـن الأصـوات، كـما هـو مطبـق في الـدول الديمقراطيـة بخصوص المواد الدستورية.

ونحن بهذا الطرح نقترب كثيراً مـن فهـم رئـيس حـزب النهـضة الإسـلامي راشـد الغنوشي للديمقراطية عندما عبَّر عن ذلك (وقبل نجـاح الثـورة في تـونس) بـالقول: «إذا كنـت أؤمـن أن الـشريعة الإسـلامية ينبغـي أن تطبـق بحـذافيرها مـن جهـة، وأؤمـن بالديمقراطية فلا تناقض، لأني أريد أن أقدم قناعاتي للشعب حتـى يقبلهـا أو يرفـضها، فإذا رفضها انسحبت إلى المعارضة ومارست وسائل الإقناع الأخرى، التـي هـي التربيـة والتكوين والإعلام والتوجيه والتعليم، ثم عندما أحس أن الشعب قد اقتنع أرشح نفسي لجولة مقبلة، فإذا ما رُفضت، أنا أقبل أن أمـضي إلى مـا لا نهايـة، وذلـك لأني أؤمـن أن الديمقراطية اعتراف بالجميع، الديمقراطية مساواة وتـداول عـلى الـسلطة، واشـتراك في الثروة وإطلاق لحق المبادرة الاقتصادية وحق الشعب أن يختار بين مختلف المـشاريع مـن دون أية وصاية، الديمقراطية ليست أن تختار معارضيك وإنـما أن تـروض نفـسك عـلى الحوار والتفاهم معهم، الديمقراطية كالشورى ليست مجرد أسلوب في الحكم للتعبير عن إرادة الأغلبية أو الإجماع، وإنما أيضاً منهاج للتربية وعلاج للتطـرف بـالحوار».[52] وعنـد عودته إلى تونس إثر نجاح ثورتهـا، اتخـذ مواقـف أكثـر عقلانيـة في التعامـل مـع الواقـع، وخاصة بتصريحه للصحافة بأن «الشريعة لا مكان لها في تـونس [الآن]».[53] ومـن اللافـت للانتباه أيضاً قيام حزب النهضة الإسلامي، الحائز على أغلبية معتبرة في انتخابات المجلس التأسيسي (نحو 41 في المائة)، بتـشكيل حكومـة ائتلافيـة تـضم، إلى جانـب الإسـلاميين، حزبين آخرين محسوبين على التيـار اليـساري والتيـار القـومي، ودعـم انتخـاب المنـصف المرزوقي ليصبح رئيساً للجمهورية؛ كـل هـذا نعتـبره فاتحـة أمـل عـلى طريـق «التقـارب المنشود» بين الإسلاميين المستنيرين والديمقراطيين العلمانيين وغيرهم من القوى الوطنية؛ بهدف تأسيس دولة مدنية ديمقراطية على المدى المنظور، ليس في تونس فحسب، إنما أيـضاً في بلدان عربية أخرى.

الخاتمة

لقد حاولنا في هذه الدراسة بدايةً (الفصل الأول) أن نوضِّح مفهوم العَلمانية ومعانيه الدلالية في سياق نشوئه التاريخي، وعرضنا استخداماته الخاطئة من قبل بعض العلمانيين العرب وغيرهم، وحاولنا تصويبها لتجاوز التبعات السلبية للحوار الدائر حول هذه المسألة. ومن خلال ذلك استخلصنا، بأن العلمانية مبدأ يقول فقط بفصل المؤسسات الدينية (وليس الدين) عن الدولة، ولا يقول بفصل الدين عن المجتمع أو عن السياسة، ولا يبتّ بمسألة الإيمان الديني أو عدمه، ولا يحض على الإلحاد أو تبنّي مواقف أخلاقية أو خلاصية معينة، إنما يتضمن الفصل بين الشأن العام الذي يخص جميع المواطنين في الدولة، والشأن الخاص لأفراد أو جماعات بعينها. وبعد ذلك عرَّجنا على التطبيقات العملية لهذا المبدأ في أهم الدول العلمانية، ولاحظنا تمايزات واضحة فيما بينها، وذلك مراعاة لخصوصيات تاريخية ووعي جمعي لشعوبها، ولكن مع التمسك جوهرياً بمعانيه الدلالية. وأشرنا إلى قبول الكنيسة الكاثوليكية المحافِظة بمبدأ العلمانية مع بعض التحفظات على تطبيقاته. وحاولنا أن نوضِّح تماهي السلطات السياسية في العالم العربي مع المرجعيات الإسلامية وتسخيرها في خدمتها من حيث المبدأ، مع ممارسة جوانب دنيوية وليست علمانية في إطار عمليات التحديث، بحيث نشأ وضع هجين على المستوى السياسي والمجتمعي يعبِّر عن المرور في مرحلة انتقالية قلقة.

وفي الفصل الثاني ناقشنا بداية المقولة السائدة في الوعي الجمعي للمسلمين، بأن الإسلام هو دين ودولة، واستخلصنا من دراسة الإسلام «النصي» من قرآن وسنَّة، بأن الدين بحد ذاته لا يبتُّ في هذه المسألة، إنما تأتَّى هذا التصور من خلال استحضار التطور العضوي لنشوء دولة إسلامية في صورة «الخلافة» بعد وفاة الرسول، وتطورها إلى واقع تاريخي لا يمكن إنكاره. ومن خلال المتطلبات السياسية والشرعية لهذا الواقع بدأت الاجتهادات عند الفقهاء القدماء بالتنظير لنظام حكم إسلامي، حيث عرضنا أهمها

والمتمثلة في تصورات كل من الماوردي، وابن تيمية. واستخلصنا من أنهما نظَّرا لتأسيس دولة دينية تعتمد الشريعة الإسلامية دستوراً لها، منطلقين في ذلك من قيمها الأخلاقية ومستلهمين التجربة التاريخية للحكم الراشدي و«السلف الصالح»، دون وضع آليات لمراقبة وترشيد وتصحيح المسارات السلبية لنظام حكم يقوم أصلاً على بنية أوتوقراطية (حكم فردي) أو أوليجارشية Oligarchy (حكم أقلية) على أبعد تقدير.

أما في العصر الحديث فلقد تعرضنا، بإيجاز، لأهم التيارات الإسلامية التي اجتهدت في وضع تصورات نظرية لنظام حكم إسلامي. فالتيار السلفي-الإصلاحي النخبوي، الذي مثَّله الرواد المسلمون لعصر النهضة العربية، قام بمحاولة إنجاز إصلاح ديني على غرار الإصلاح الديني في أوربا من خلال إعادة تأويل نصوص القرآن الكريم وسنَّة الرسول على أساس عقلاني؛ أي التركيز على مقاصدها وعدم الوقوف على ظاهرها مع التذكير بقيمها الخلقية والسلوكية، وذلك بهدف إقامة الدليل على أن الإسلام لا يتنافى مع الحداثة، وأن مبادئه وتطبيقاته من قبل السلف الصالح في صدر الإسلام تتناسب مع مفهوم الديمقراطية كنظام حكم حديث. في حين أن التيار السلفي-الأصولي الشعبي المتمثل أساساً بحركة الإخوان المسلمين، لم يرَ ضرورة لإصلاح ديني على غرار التيار الأول، ولم يكتفِ بنقد الأوضاع القائمة لابتعادها عن الإسلام الحق فحسب، إنما جنح إلى العمل السياسي في تعبئة وتنظيم فئات شعبية واسعة بهدف تحقيق دولة إسلامية تقتدي بالسلف، وخاصة بسنّة الرسول وما أعقبها من حكم الخلفاء الراشدين، متجاهلاً بذلك متغيرات الزمان والمكان والشروط الراهنة للولوج إلى العصر الحديث بكل تنوعها وتعقيداتها الإقليمية والدولية. أما التيار السلفي-الجهادي المتطرف فلم يتميز عن تيار الإخوان المسلمين بمواقفه النظرية من حيث الاقتداء بالخلافة الإسلامية، التي قامت في العهد الراشدي، إنما بتطرفه من حيث تكفير المجتمع والدولة، واستخدام العنف للوصول إلى الغاية نفسها في إعادة إحياء نظام الخلافة المذكور.

وفي الفصل الثالث، الذي خصَّصناه لاجتهادات تجديدية معاصرة من وسط الحركات الإسلامية المعتبرة ودائرة المفكرين الإسلاميين المستنيرين وجماعة رجال دين

مسلمين ينحون منحى العلمانية، ولمناقشة حجج الإسلاميين على العموم في رفضهم مبدأ العلمانية، استعرضنا- أولاً - الاجتهادات التجديدية المعاصرة في التنظير لحكم إسلامي قامت بها الحركات السياسية والجماعات الإسلامية المحسوبة على التيارين السلفي- الأصولي الشعبي (حركتا الإخوان المسلمين في مصر وسورية) والسلفي-الجهادي المتطرف (الجماعة الإسلامية وجماعة الجهاد في مصر) خلال العقد الماضي من هذا القرن، واستخلصنا من أنهما تخلَّيا عن كثير من أطروحاتهما السياسية القديمة، وتبنَّيا مواقف تجديدية تدعو إلى نبذ العنف في الوصول إلى تحقيق أهدافهما وإلى المشاركة في العملية السياسية سلمياً لإقامة دولة ديمقراطية مدنية الطابع ولكن ذات مرجعية إسلامية. ولقد ثمَّنا هذه المراجعات إيجابياً من جهة، لطرحها أخيراً رؤية فكرية وسياسية جديدة للمستقبل المنظور، التي تراعي شروط الولوج إلى الحداثة المعاصرة، ولكن من جهة أخرى مارسنا نقداً صارماً بما يتعلق بمحاولة هذين التيارين التمسك ضمنياً بمقولة إن «الإسلام دين ودولة»، وذلك من خلال المطالبة بمرجعية إسلامية في دستور الدولة الديمقراطية المبتغاة، ونبَّهنا إلى قصور هذا التصور لمحاولته التلفيقية التوفيق بين مفهوم الديمقراطية، الذي ينطلق من مدنية الدولة ودنيويتها وحياديتها تجاه الأديان من جهة، ومفهوم الدولة الدينية من جهة أخرى. وثانياً قمنا بتقديم ملخص عن اجتهادات تنويرية لمفكرين بارزين من الإسلاميين المعاصرين (مثل: محمد سليم العوا، وطارق البشري، وراشد الغنوشي)، الذين حللوا التاريخ الإسلامي بعقلية نقدية منفتحة، وصححوا في مسائل عدة بعض المقولات التقليدية حول العلاقة بين الإسلام والدولة، ويدعون الآن إلى قيام دولة مدنية ديمقراطية ذات مرجعية إسلامية، ولكنهم يؤكدون في الوقت نفسه، أن هذا الهدف يجب أن يتحقق من خلال إجماع الأمة والتوافق بين فئاتها وليس بالقسر والإكراه.

واستكمالاً لاستعراض مقولات التيارات الإسلامية المذكورة، قمنا في الفصل نفسه بالتطرق إلى مواقف علمانية ضمنية أو صريحة لتيار إسلامي تجديدي معاصر يحاول أصحابه رفض أطروحة أن الإسلام هو دين ودولة، وذلك اعتماداً على أن الإسلام النصي لايشرِّع لحكم سياسي معين، ولا لسلطة كهنوتية يُحتكم إليها في أمور الدين والدنيا معاً.

ويتبنّى هذا التيار تصوراً ديمقراطياً لنظام حكم يفصل بين المؤسسات الدينية والدولة، وذلك حفاظاً على نقاوة الدين، واستبعاده من محاولات تسييسه لتحقيق مآرب مذهبية وفئوية معينة.

وفي ختام هذا الفصل ناقشنا حجج معظم الإسلاميين التي يأتون بها لرفض مبدأ العلمانية، وذلك على مستوى المقارنة التاريخية والفقهية. فعلى المستوى الأول، فنَّدنا حججهم وأوضحنا بأن خصوصية العلمانية من حيث مكان نشوئها لم تقتصر على المجتمعات الأوربية، إنما أخذت بُعداً كونياً، وذلك كغيرها من أفكار الحداثة، وأن عدم وجود مرجعية دينية مركزية في الإسلام لم يلغِ دور المؤسسات الدينية في ممارسة نفوذها في الإطار السياسي والمجتمعي قديماً وحديثاً، كما كانت الحال في أوربا القديمة، وأن رجال الدين في الإسلام التاريخي قاموا بتبرير ودعم اضطهاد أصحاب الفكر والعلماء، ولعبوا دوراً مشابهاً لدور الكهنوت في أوربا القرون الوسطى، واستخلصنا من هذه الحقائق التاريخية، أن حجج الإسلاميين في رفضهم مبدأ العلمانية تُعدّ واهية وضعيفة السند. وهذا ينطبق أيضاً على ادعاءاتهم على المستوى الفقهي، حيث وضّحنا سوء فهمهم للفظ القرآني عن «الحكم لله»، وخلطهم بين حكم الله بمعنى مقاضاة الناس في الدنيا أو الآخرة من طرفه والمتعلقة بمشيئته وليس من طرف البشر، وأن العلمانية لا تقول بالإلحاد كما يدعون، وأن إقصاء المؤسسات الدينية عن الدولة صاحبة الشأن العام لا يعني إقصاء الدين عن المجتمع، وأن العلمانية لا تحضّ بأي شكل من الأشكال على الانحلال الأخلاقي ولاتتضمن معانيها الدلالية تبنّي سلوكيات مادية أو دعوية في نشر الفساد في الأرض، كما يُروِّجون.

ولقد كرَّسنا الفصل الرابع للحيثيات التحاججية النابعة من الإسلام النصي والإسلام التاريخي والواقع الراهن، في محاولتنا للبرهنة على ضرورة تبني العلمانية للخروج بالعالم العربي من وضعه المأزوم على أغلب الصعد إلى آفاق اللحاق بركب الحضارة العالمية، ليساهم بدوره في صوغها عوضاً عن المراوحة في المكان والزمان. ووضحنا بداية من خلال استعراضنا لجملة من الآيات القرآنية، بأن العقيدة الدينية في الإسلام تؤكد حرية الإنسان في اختيار الإيمان أو عدمه، وأن كل إنسان مسؤول في الآخرة عن نفسه

فحسب، وأن الإسلام جاء هداية للناس جميعاً من خلال رسالة إلهية تتضمن الإبلاغ والتبشير والتذكير، وليس دعوة إلى تأسيس سلطة دينية أو سياسية تقوم بحكم الناس وتقاضيهم، لأنَّ الحساب والعقاب هما من شأن الله. إلى جانب ذلك أشرنا إلى النص القرآني، الذي حضَّ المسلمين على التسامح والتعايش مع غيرهم من الناس بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينية إن لم يكن هناك حرابة معهم. وفي خطوة أخيرة في استقراء الإسلام النصي فيما يتعلق بتصوره عن علاقة «الإلهي»، المطلق في حقيقته، من جهة و«البشري»، النسبي في أبعاده ومظاهره، من جهة أخرى، رأينا بأنه أقرَّ بضرورة التفريق بين الإيمان بالإلهي كمسلَّمة عرفانية أو «فلسفية» لاجدال فيها، وبين الحياة البشرية التي تتطلب تشغيل العقل (البرهاني) لحل مشكلاتها المتغيرة دوماً، بناءً على المعارف المكتسبة والنسبية في أبعادها ومضامينها. وبناءً على هذه الحيثيات جميعها، استنتجنا بأن الإسلام النصي من قرآن وسنَّة (بخلاف الإسلام التاريخي، بصورة حكم الخلافة أو السلطنة الثيوقراطي والأتوقراطي) لا يتعارض مع مبدأ العلمانية، الذي ينطلق من الفصل بين «الدولة» كمنتوج بشري؛ أي كمرجعية يتوافق على أسسها أبناء الشعب الواحد كمصدر لقواعد العيش المشترك، وبين انتماءات أفراد وجماعات هذا الشعب إلى مذاهب إيمانية متعددة في فهمها وإدراكها لطبيعة الأديان، التي يشكل الإيمان بـ «الإلهي» مبحثها وغايتها.

وفي الفصل نفسه قمنا أيضاً، كخطوة أولى، بعرض وتحليل الحيثيات التحاججية المتعلقة بحتمية تنوع الإدراك البشري من الناحية الأنثروبولوجية، وناقشنا في خطوة ثانية إشكالية طرح الإسلاميين لـ«خطاب» ديني أحادي الجانب انطلاقاً من ثبوتية النص القرآني، وذلك من خلال عرض أمثلة عن اختلافات النظر في تفسيره وتأويله وإدراكه في العصر القديم والحديث، واستخلصنا من تنوع القراءات والفتاوى الدينية بأنه لا يجوز الخلط بين ثبوتية النص القرآني، الذي يجسّد «الإلهي» إيمانياً من جهة، والفهم «البشري» له من جهة أخرى، بحيث يُمنح هذا الأخير صفة القدسية والكمال نفسها لكلام الله، بينما يجسد هو في الواقع تصوراً ذاتياً عن «الإلهي» خاضعاً دوماً للظروف التاريخية والمستويات المعرفية التي نشأ فيها، ولذا يُعدّ محدوداً في أبعاده ودوافعه، ونسبياً في حقيقته، وقابلاً دوماً

للوقوع في الخطأ والضلال. ولهذه الأسباب يُعدّ الأخذ بفهم معين للشريعة الإسلامية، ومحاولة فرضه على الآخرين باسم «حاكمية الله» من طرف حزب إسلامي معين، منافياً ليس فقط لتأويلات أخرى للدين الإسلامي من دائرة المسلمين أنفسهم، إنما أيضاً لأبسط قواعد ومقاصد الاجتماع الإنساني والتعايش السلمي بين الناس. وفي خطوة ثالثة حاولنا أن نمارس نقداً للرؤى الماضوية، التي يطرحها إسلاميون في بحثهم عن حلول خلاصية لمشكلات العالم العربي المعاصر، وذلك من خلال استحضارهم للماضي، وخاصة في مرحلة صدر الإسلام والحكم الراشدي، والتطرف في تمجيده عبر منطق النقل الانتقائي لمساراته، واليقين المطلق بصحة ما كتبه وتناقله السلف وكأنها حقائق موضوعية لا يرقى الشك إلى حدوثها، وطرح أنظمة الحكم التي كانت سائدة آنذاك كنموذج يجب أن يُقتدى به لحل جميع مشكلات المجتمعات العربية المعاصرة. واستخلصنا من هذا الارتهان للماضي في التسليم بصحة ما كتبه السلف، وذلك بواسطة استخدام منطق نقلي مطَّرد، وانتقائي نفعي، ويقيني دون شك، وتبعي دون إبداع، وفي البحث عن يوتوبيا خلاصية من طريق قياس الحاضر على الماضي وإسقاط الماضي على الحاضر كحل مثالي لمشكلات الحاضر، نقول، استخلصنا أن هذا الموقف ما هو إلا مؤشر على تكلّس في الفكر وتجاهل لمنطق قراءة التاريخ بمجمله من منظور الحاضر بمعارفه ووسائله العلمية المتطورة التي لم تكن متوافرة للسلف في ماضيهم، وهروب أيضاً من دراسة الواقع الراهن لتطوير حلول تنبع من طبيعته وتتناسب مع ظروف بيئته المعاصرة.

وفي الفصل نفسه كذلك قمنا بتوسيم وتقييم أهم أنظمة الحكم الإسلامية المتعاقبة في التاريخ من جانب صيرورتها وبنيتها السياسية فحسب، وذلك لنستطيع الحكم على صحة أو خطأ أطروحة كثير من الإسلاميين في ضرورة الأخذ بها، وخاصة فيما يتعلق بالحكم الراشدي الذي يمجدونه بإطلاق، ويَعدّونه أنموذجاً يجب أن يحتذى في إصلاح الوضع القائم وإعادة بنائه في صورة دولة إسلامية حديثة. ومن تحليلنا لوقائع عملية الاستخلاف وآليات اختيار الخليفة والقواسم المشتركة لآليات نظام الحكم في العهد الراشدي، استخلصنا، أنه قام نتيجة تطور عفوي لغياب ضوابط شرعية من طرف النص القرآني أو

سنَّة الرسول أو وصية تركها قبل وفاته، بحيث مورست عدة أشـكال مـن الـشورى عنـد تنصيب الخلفاء الأربعة، وجاءت بناءً على معطيات في موازين القوى بين الصحابة، وتمت من خلال حجج جاهلية الطابع وغير إسلامية؛ كـالنَّسب والحسب، وآليـة «البيعـة» التـي عُرفت أيضاً قبل الإسلام، التي اختلف الفقهاء بعدئـذ عـلى مـدى مـشاركة المسلمين في ممارستها (البيعة الخاصة، أو ضرورة البيعة العامة، أو التعويض عـنهما في حالـة الاسـتيلاء على الحكم بالغلبة). وبإيجاز استخلصنا، بأن عملية الاستخلاف تمت مـن خـلال النُخـب فقط، وبمعزل عن مشاركة جميع المسلمين فيها، وعُدَّت بهذا شرعية.

ومن استعراض آليات ممارسة الحكم في العهد الراشـدي، اسـتنتجنا، بـأن الـشورى مورست من قبل الخلفاء بدرجات متفاوتة، ولكنها لم تكن مُلزمة لهم عند اتخاذ القرارات، ولم تأخذ شكلاً مؤسساتياً كمجلس شورى مُعين أو منتخب يتولى مهام سياسية أو دينية أو رقابية معينة. ومن خلال حقيقة أن الخليفة جمع بين يديه الـسلطات الدنيويـة الـثلاث مـن تشريعية وتنفيذية وقضائية كأمير المؤمنين، إلى جانب السلطة الدينيـة كخليفـة رسـول الله، نشأ نظام حكم ثيوقراطي بصيغة هيروقراطية كما تعرِّفه العلـوم الـسياسية، حيـث لم تكـن سلطة الخليفة مُقيدة من الناحية النظرية إلا بأحكام الآيات القرآنية وسنَّة الرسـول وفهمـه الشخصي لها؛ أي دون أن يكون هناك صيغ تشريعية ومؤسساتية تقوم بـضبطها ومراقبتهـا وتصحيحها. ومن هذا التوصيف لتجربة الحكم الراشدي، وبصرف النظر عن أنها نـشأت عضوياً من ظروف واقعية معينة سادت في حقبة صدر الإسلام؛ أي قبل 14 قرنـاً ونيـف، وفي مكان معين من جزيرة العرب، لا نتصور أنه يمكن النظر إليها كنظام حكم نمـوذجي يمكن أن نتبناه أو ندعو إلى إعادة إحيائه في عصرنا بكل متغيراته ومستجداته عـلى الـصُّعُد كافة، كما تطالب بذلك جماعات من الإسلاميين.

وفي خطوة أخرى تابعنا تحليلنا لمؤسسة الخلافة الإسلامية، التي تلت الحكم الراشـدي؛ أي في المرحلة الإمبراطورية (الأموية والعباسية)، ورأينا أنها انقلبت عن صيغة «الشورى» في عملية الاستخلاف، التي يبرزها إسلاميون دوماً كمبـدأ ديمقراطـي أسـاسي في إقامـة نظـام

حكم إسلامي، وتبنّت عوضاً عنها مبدأ التوريث في الحكم. وبعد النظر إلى آليات ممارسة الحكم، لاحظنا أن جميع تلك الأنظمة احتفظت رسمياً بالمرجعية الإسلامية وذلك لإضفاء شرعية دينية على حكمها، ولكنها اتجهت عملياً نحو نشر الاستبداد والحكم شبه المطلق، وتم ترسيخ نظام حكم بيروقراطي بأجهزته الإدارية والقمعية. واستنتجنا أخيراً، أن جميع تلك الأنظمة السياسية كانت أبعد ما تكون عن التصورات بخصوص «دولة إسلامية نموذجية» تعتمد القيم الدينية كما جاءت في القرآن الكريم والسنَّة النبوية.

وفي فقرة أخيرة من هذا الفصل وجَّهنا النظر إلى الحيثيات الموضوعية في تنوع الواقع الإثني والديني والثقافي للسكان في دول العالم العربي وتنوع مشاربهم الثقافية، واستنتجنا بأنها تقف عائقاً أمام تطبيق شريعة دينية أو مذهبية أو أيديولوجية قومية ما في إطار الدولة، ولذا يطرح النموذج الديمقراطي العلماني نفسه كحل مقبول عند الأغلبية الساحقة من السكان إذا ما فُهم على وجهه الصحيح وترسَّخ في وعيهم الجمعي وتمَّ اختياره من خلال التوافق الحر.

وفي الفصل الخامس والأخير، قمنا بمقارنة تحليلية بين مقومات ومثالب قيام نظام حكم ديني (إسلامي) وضرورة ومزايا تبنّي نظام حكم ديمقراطي علماني. ففي استخلاص مُكثَّف لجميع جوانب هذه الدراسة على العموم، وخاصة المتعلقة بعدم توافر معطيات دينية من وسط الإسلام النصي، وفي عدم إمكانية الاستفادة من تجارب التاريخ الإسلامي كمثل أعلى لقيام دولة دينية في عصرنا الراهن، عدَّدنا، علاوة على ذلك، المثالب في حالة قيامها وذلك في المجالات السياسية والمجتمعية والثقافية والإيمانية. وفي مقابل ذلك، وضحنا ضرورة الأخذ بنظام حكم ديمقراطي علماني لتجاوز مثالب الدولة الدينية، وسمّينا في الآن نفسه مزاياه الإيجابية في المجالات المذكورة نفسها، التي اعتبرناها شرطاً من شروط تحقيق نهضة عربية حقيقية، مع توضيح أن قيام حكم ديمقراطي علماني لايمكن له أن يُنجَز بنجاح إلا بمراعاة الجوانب الإيجابية للتراث العربي-الإسلامي ومسألة الهوية الجمعية للعرب، بما فيها خصوصياتها ومتغيراتها من جهة، ومراعاة شروط الحداثة المعاصرة من جهة أخرى، التي تصب في منحى إقامة الدولة الديمقراطية العلمانية

في المستقبل المنظور، التي نَعدُّها الحاضنة الأمثل للاجتماع الإنساني في العالم العربي، الذي يتشكل من فئات إثنية ودينية ومذهبية وفكرية مختلفة، بحيث لا تكون هذه الدولة احتكاراً لفئة ما، إنما حيادية تجاه كل الفئات وتكون القاسم المشترك والحكَم بينها في الوقت نفسه، حتى تستطيع جميعها أن تمارس اقتناعاتها بحرية وأن تتعايش فيما بينها بسلام.

ونظراً للحراك الشعبي، الذي انطلق في نهاية العقد الماضي في تونس، وامتدَّ إلى أرجاء العالم العربي في ما جرى عام 2011، والذي مازال مستمراً في بلدان عربية أخرى، حيث نجحت بعض الثورات في إطاحة الأنظمة السياسية في كل من تونس ومصر وليبيا، وأعقبها نجاح حركات إسلامية في الفوز بأغلبية في الانتخابات التشريعية التي أجريت في تونس والمغرب ومصر، بل حتى تشكيل حكومات ائتلافية في بعضها؛ نقول، نظراً لهذه الأحداث التاريخية وتبعاتها السياسية المتوقعة، قمنا في آخر الفصل الخامس باستشراف الآفاق المحتملة لقيام دولة مدنية في المنظور القريب، كحل توافقي بين أغلبية الأطراف الناشطة على الساحة السياسية في البلدان المعنية.

في البداية أشرنا إلى إحياء فكرة الدولة المدنية من أوساط الإسلاميين التجديديين، وتلقُّف هذا المفهوم من قبل أوساط التوجه الديمقراطي على العموم، وذلك بصرف النظر عن اختلاف فهمهم له عن الإسلاميين المذكورين، وخاصة في مسألة مرجعية الدولة. ومن ثم أتينا على تسمية القواسم المشتركة بين أغلبية الأطراف في تعريف مفهوم الدولة المدنية، التي تتلخص في: مبدأ «المواطنة»؛ أي المساواة القانونية بين جميع المواطنين، و«الديمقراطية» كنظام حكم بالمفهوم الليبرالي المعروف، و«المدنية» بمعنى الحكم المدني الذي يستبعد إشراك رجال الدين والعسكر في الحكم. وانطلاقاً من هذه القواسم المشتركة، حاولنا توصيف آليات التقارب المنشود على ضوء المنطلقات الفكرية والمعطيات السياسية الجديدة، آملين أن تكون فاتحة أمل في بناء دولة مدنية توافقية تصبح أنموذجاً تاريخياً يحتذى به في المستقبل المنظور.

الهوامش

المقدمة

1. لابد لنا، منذ البداية، أن ننبه إلى أننا نستخدم هنا لفظ «عَلمانية» كترجمة للفظ الفرنسي الأصلي (Laïcité)، الذي عُرِّب أيضاً بكلمة «لائكية»، وليس كترجمة للفظ (Sécularité) بالفرنسية أو (Secularity) بالإنجليزية، حيث نستخدم له الترجمة العربية «دُنيوية» أو اللفظ المعرب «سيكولارية». نعتبر هذا التنبيه ضرورياً لتجنب أي التباس في الفهم، وذلك لأن جملة من الكتّاب العرب تستخدم كلمة علمانية للتعبير عن المفهومين المذكورين دون اكتراث للفرق الاصطلاحي بينهما.

الفصل الأول

1. انظر معجم الأديان باللغة الألمانية:

Lexikon der Religionen, Phänomene – Geschichte – Ideen, Hrsg. Hans Waldenfels, 2 Aufl., Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1988, S. 108.

2. انظر موقع المعرفة الإلكتروني بالألمانية، تحت كلمة «الدولة والكنيسة»: (www20.wissen.de).

3. ألفت انتباه القارئ إلى أن جميع الأقواس المربعة [ ]، الواردة في نصوص الاقتباسات، هي من وضعي (المؤلِّف)، وذلك تصحيحاً للفظ أو تعقيباً على أمر ما.

4. عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف: الدين والدنيا من منظار التاريخ** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008)، واعتمدنا هنا في الاقتباس من هذا الكتاب على فصلين نُشرا في ملحق «كتاب في جريدة»، صحيفة **تشرين** السورية، 3/ 9/ 2008، ص 7.

5. لسنا هنا بصدد سرد الأمثلة، التي لا تحصى، عن انتهاك حقوق الإنسان في ظل هيمنة الكنيسة الكاثوليكية في أرجاء أوربا، حيث يمكن الرجوع إلى كتب التاريخ المتخصصة، ونكتفي بالتذكير على سبيل المثال بحرق الفيلسوف الإيطالي جوردانو برونو حياً عام 1600 لقوله بلا نهائية الكون، وإجبار العالم الإيطالي جاليلو عام 1632 على إنكار أطروحته عن دوران الأرض حول الشمس وإلا كان سيلاقي المصير نفسه، وأخيراً وليس آخراً، المذبحة ضد آلاف البروتستانت التي حدثت في فرنسا (سان بارتيليمي) تحت حكم شارل التاسع، وذلك في عام 1572. انظر: هنري بينا-رويث، **ما هي العلمانية؟**، ترجمة: ريم منصور الأطرش، مراجعة: جمال شحيّد (دمشق: المؤسسة العربية

للتحديث الفكري، ودار الأهالي للطباعة والنشر، 2005)، ص 29 . وللاطلاع على أمثلة أخرى انظر المرجع نفسه، ص 37 وما يتبعها.

6. استخدمنا اللغة الإنجليزية في التعبير عن المصطلحات الواردة في هذه الدراسة لانتشارها الواسع، وسنبقى على هذا النهج إلا إذا تطلب البحث استخدام اللغة الفرنسية أو اللغة الألمانية.

7. انظر:

von Daniel L. Schikora, "Frankreich und das Ende der Laicité," *Sezession* 10, Juli 2005, erschienen im Internet: (www.sezession.de/6832/frankreich-und-das-ende-der-laicite.html).

8. انظر:

Philippe Crevel und Norbert Wagner, "Laizität - Granat der Politischen Stabilität Frankreichs oder Selbsttäuschung?," *Länderbericht*, Sankt-Augustin, 19. Jan. 2004, erschienen im Internet: (www.kas.de/wf/de/33.3873).

9. راجع مساهمة الكاتب تركي الحمد في استيضاح الأسباب التي أدت إلى علمنة أوربا، في: تركي الحمد، **السياسة بين الحلال والحرام: أنتم أعلم بأمور دنياكم**، ط 2 (**بيروت**: دار الساقي للطباعة والنشر، 2001)، ص 176–185.

10. انظر: كلاوس شولدر، «نهاية العلمانية – حول العلاقة بين الكنيسة والدولة»:

Klaus Scholder, "das Ende des Laizismus – zum Verhältnis von Kirche und Staat," *Die Zeit*, Nr. 49, 27/11/1981.

11. حول التسلسل التاريخي منذ بداية انتهاج سياسة مستقلة عن روما (أو البابا) من قبل ملوك فرنسا قبل الثورة ومنذ الأخذ بمبدأ فصل الكنائس عن الدولة بعد الثورة، انظر: غي هارشير، **العلمانية**، ترجمة: رشا الصباغ، تدقيق: جمال شحيّد (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 2005)، ص 12–50. وحول صراع الدولة مع الكنيسة في فرنسا، انظر: غسان الإمام، «دعوة إلى فهم العلمانية بهدوء»، صحيفة **الشرق الأوسط** اللندنية، 17/ 2/ 2004.

12. الإتيمولوجيا (etymology) أو التأثيلية باللغة العربية: علم يبحث في المصدر الأصلي لنشوء الألفاظ ومعانيها اللغوية في سيرورة تطورها التاريخي. واعتمدنا في إيراد هذا التعريف على: معجم الألفاظ الغريبة (أي من أصل غير ألماني)، والمعتمد رسمياً في ألمانيا:

Duden, *Das Fremdwörterbuch*, Bd. 5, 5 Aufl., Mannheim/Wien/Zürich: Dudenverlag, 1990, S. 231

13. انظر: هنري بينا–رويث، مرجع سابق، ص 19 وما بعدها؛ وانظر أيضاً:

Klaus Bartels, Stichwort "Laizismus," NZZOnline, 13 November 2008, in: (www.nzz.ch/nachrichten/kultur/aktuell/stichwort_laizismus_1.1256217.html).

14. راجع: Duden, *Das Fremdwörterbuch,* S. 445.

15. راجع موقع ويكيبيديا-الموسوعة الحرة بالألمانية: (http://de.wikipedia.org)، الـذي يحتـوي عـلى مصادر ومراجع كثيرة اعتمدنا على جزء منها، وخاصة فيما يتعلق بالمعلومات والمعطيات التاريخية التي تخص بعض المفاهيم الأساسية المطروحة في هذا البحث؛ وانظر أيضاً حول تعريف «العَلمانية» المقال الجيد للكاتب عادل جندي، «العَلمانية في العالم العربي» (1 من 2)، نُشر بتاريخ 6/ 5/ 2005 على موقع إيلاف:

(www.elaph.com/web/ElaphWriter/2005/5/60247.htm?sectionarchive=ElaphWriter).

16. انظر: von Daniel L. Schikora.

17. عند استخدامنا المكرر في هذا البحث لمصطلح «الديمقراطية» نعني دوماً نظام الحكم السياسي الليبرالي الذي يجسد ثقافة حداثية، ويقوم على مبادئ أساسية يعد من أهمها: أ) الشعب هو مصدر جميع السلطات، بحيث يمارس هذا الحق عن طريق انتخابات حرة ونزيهة؛ ب) تضمن الدولة تحقيق مبدأ المساواة لجميع مواطنيها أمام القانون؛ ج) الفصل بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية في إطار التعاون فيما بينها؛ د) تضمن الدولة ممارسة حرية الفكر والانتماءات الجمعية المختلفة والمتعددة لمواطنيها في إطار القانون؛ هـ) اعتماد مبدأ الحوار بين جميع فئات المجتمع واستبعاد وسائل قهرية وعنفية في تحقيق أهدافها؛ و) تلعب الدولة دور الحَكَم في حل المنازعات وتضارب المصالح من خلال السلطة القضائية المستقلة. وهنا لابد من الإشارة إلى أن هذا النظام السياسي يفرز إشكالات متعددة نظرياً وعملياً ليس هنا المجال لمناقشتها، إلا أننا ننزع إلى القول المنسوب إلى رئيس وزراء بريطانيا أثناء الحرب العالمية الثانية ونستون تشرشل، بأن الديمقراطية تُعدّ أقل أنظمة الحكم، التي عرفها التاريخ البشري، سوءاً.

18. عادل جندي، مرجع سابق؛ وراجع أيضاً: أحمد برقاوي، **العرب والعلمانية** (دمشق: دار طلاس، 2007)، ص 10.

19. تنص جميع المصادر، التي تبحث في موضوع العَلمانية التي تطرَّقنا إليها، على المعاني الدلالية للمفهوم كما أوجزناها، ولم نستشهد إلاَّ بقسم منها، وذلك لعدم إثقال القارئ بإسنادات أكاديمية يمكن لكل مهتم بالتعمق في الموضوع أن يستقيها من مراجع عديدة، وخاصة عن طريق استخدام الإنترنت (انظر على وجه الخصوص الموقع الإلكتروني باللغة الفرنسية: www.ladocumentationfrancaise.fr

dossiers/laicite/، الذي يقدم معلومات وافية حول الخلفية التاريخية لنشوء مفهوم العلمانية ومعانيه الدلالية). ونحيل القارئ أيضاً إلى مداخلة قدمها برهان غليون، التي أتى فيها على أهم المعاني الدلالية لمفهوم العلمانية على المستوى النظري، التي نعتبرها من المساهمات القليلة القيمة التي أحاطت بأبعاد المفهوم في سياقه التاريخي، هذا بصرف النظر عن اختلافنا معه في بعض أطروحاته السجالية حول خصوصيتها الأوربية ومسألة كيفية تطبيقها في العالم العربي؛ انظر: برهان غليون، «رداً على وائل السواح: من أجل علمانية إنسانية»، في كتاب: **المسألة العلمانية 1، نصوص من الأوان حول جدل العلمانية والديمقراطية** (دمشق: دار بترا للنشر والتوزيع، 2009)، ص 92-107.

20. هنري بينا-رويث، مرجع سابق، ص 9؛ وانظر أيضاً: غي هارشير، مرجع سابق، ص 8.

21. هنري بينا-رويث، مرجع سابق، ص 20 وما يتبعها.

22. انظر تعريف العلمانية (laizismus) على الموقع الإلكتروني الألماني: (www.laizismus.de).

23. هنري بينا-رويث، مرجع سابق، ص 9.

24. المرجع السابق، ص 11.

25. غي هارشير، مرجع سابق، ص 107.

26. هنري بينا-رويث، مرجع سابق، ص 19.

27. انظر تعريف العلمانية (laizismus) على الموقع الإلكتروني الألماني: (www.laizismus.de)؛ راجع أيضاً منبراً آخر للمعلومات على الإنترنت، تحت لفظة «العلمانية»: (http://know-library.net).

28. انظر: هنري بينا-رويث، مرجع سابق، ص 9 وما تلاها.

29. المرجع السابق، ص 20.

30. غي هارشير، مرجع سابق، ص 8-9.

31. عادل جندي، مرجع سابق.

32. هنري بينا-رويث، مرجع سابق، ص 21.

33. المرجع السابق، ص 22.

34. راجع: هنري بينا-رويث، مرجع سابق، ص 11؛ وموقع الإنترنت: (http://encyclopedia.thefreedictionary.com).

35. سعيد الكحل، «العلمانية في الوطن العربي»، مقال نشر في 29/ 4/ 2005 على موقع الحوار المتمدن (www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=36350).

36. غي هارشير، مرجع سابق، ص 6-7.

37. تركي الحمد، مرجع سابق، ص 176-177.

38. راجع على سبيل المثال: عادل جندي، مرجع سابق، حيث يلاحظ هذا الكاتب وبحق أنَّ «العَلمانية» هي من أكثر الموضوعات إثارة للخلط في العالم العربي، وتحيط بها دائماً الأوهام والأساطير والأكاذيب؛ وأحمد برقاوي، مرجع سابق، ص 8 وما تلاها.

39. تقول بعض المصادر، إن أول من أدخل لفظة علمانية إلى العربية كترجمة لمصطلح (Laïcité) هو المترجم المصري إلياس (أو لويس) بقطر، أحد مترجمي الحملة الفرنسية، وذلك بنشره في معجم فرنسي-عربي طبع لأول مرة في آذار/ مارس 1828، ثم تبنى هذا المصطلح مجمع اللغة العربية بالقاهرة. راجع بهذا الخصوص: معن زيادة وآخرون، **الموسوعة الفلسفية العربية**، المجلد الثاني، القسم الثاني ص-ي، لفظة «العَلمانية» (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1986 و1988)، ص 914؛ وراجع أيضاً: عادل جندي، مرجع سابق. الغريب في هذه المعلومة يكمن في أن مصطلح العلمانية/ اللائكية (وليس دلالاته) ظهر في اللغات الأوربية كما تشير المصادر التي اعتمدنا عليها (في هذا الفصل)، عام 1871؛ أي بعد تاريخ ترجمته المزعومة الذي تذكره المصادر العربية، ولم نطلع نحن على المعجم المذكور، ولكننا نرجِّح أن ترجمة اللفظ الفرنسي جاءت استناداً إلى تداوله في الكهنوت المسيحي، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً، وليس بمعناه السياسي، الذي لم يكن قد وُلِّد كمصطلح في المجال الأخير.

40. انظر على سبيل المثال: سورة الفاتحة، الآية 2 ﴿الحَمْدُ لله رَبِّ **العَالَمِينَ**﴾، أو سورة آل عمران، الآية 42 في الحديث عن مريم ﴿... واصْطَفَاكِ عَلى نِسَاءِ **العَالَمِينَ**﴾، أو السورة نفسها، الآية 97 ﴿... إنَّ الله غنيٌّ عن **العَالَمِينَ**﴾، أو سورة العنكبوت، الآية 10 ﴿... أوَ لَيسَ اللهُ بِأعلَم بِما في صُدُورِ **العَالَمِينَ**﴾.

41. انظر بعض الأمثلة عن الفريقين المتخاصمين في فتح العين أو كسرها، التي أوردها أحمد برقاوي، مرجع سابق، ص 10 وما تلاها. واستغربنا الملاحظة التي وضعها عزيز العظمة حول «رفع [!، المقصود فتح] العين أو كسرها في كلمة "العلمانية"»، ورفضَه الدخول في «نقاش لاطائل منه»، معتبراً ذلك «فذلكة». نقول استغربنا ذلك، لأنه حريٌّ به، بوصفه أستاذاً جامعياً، أن يدقق أكثر من غيره بأصول المصطلحات وكتابتها حتى لا ينتج سوء فهم عند العامة من الناس؛ هذا بصرف النظر عن حقيقة أن لمدلولات المصطلح الأهمية الأولى والأخيرة في سياق تحليله وتقييمه. وازداد

استغرابنا أيضاً عندما استطرد العظمة في القول: «كلّ ما أودُّ قوله في هذا المجال هو أنَّ الكلمة [أي العلمانية] متحققة في اللسان العربي، وفي كتابات كنسية عربية مُبكِّرة، بكسر العين، مقابلاً لعبارة Laios اليونانية» (انظر: عزيز العظمة، «جولة أفق في العلمانية وشأن الحضارة»، مجلة **الآداب**، بيروت، عدد 7-8-9/ 2007، ص 5). وفي كتابه: **العلمانية من منظور مختلف**، مرجع سابق، يؤكد الكاتب تمسكه بكسر العين في لفظة «العلمانية». ونقول بدورنا تعقيباً: إنَّ ترجمة اللفظ اليوناني الأصلي بـ«علماني» (ولو بكسر العين) في كتابات كنسية قديمة لا يُعدّ برهاناً على صحتها، بل كان اجتهاداً من رجال دين مسيحيين أقدمين (عرب أو يعرفون العربية) للتعبير عن «المؤمن من العامة» مقابل «رجل الدين» كما ذكرنا في النص، ولكن اللفظ الأصلي اليوناني انتقل إلى اللغات الأوربية الحديثة بمعنى «العامَّة من الناس» أو «الشعب»، وأخذ معنى المصطلح «لائكي» و«لائكية» بمعناه السياسي المعروف لدينا. المهم أن هذا اللفظ لا يمتّ بصلة إلى لفظ «العِلم» باللغة العربية أو باللغات الأوربية، كما هو متفق عليه معجمياً. وبالرغم من هذه الملاحظات النقدية، فإننا نعدُّ ما كتبه العظمة حول العلمانية تنويرياً بامتياز.

42. محمد عابد الجابري، «الإصلاح تبيئة المفاهيم: "العلمانية" نموذجاً»، صحيفة **الاتحاد** الإماراتية، 5/ 10/ 2004.

43. يقول بذلك أيضاً محسن الأحمدي، «العلمانية: مشروع تحرُّري للإنسانية؟»، مجلة **الآداب** (بيروت)، عدد 12/ 2007، حيث يكتب (ص 10): «ونظراً إلى غياب أيّ مرادف بالعربية لكلمة "اللائكية" فإني أفضل الاحتفاظ بالأصل اللاتيني بدلاً من ترجمتها بكلمة "العِلمانية" (مصدرها العِلم)... أو "العَلمانية" بكون هذا المفهوم يبقى استعماله غامضاً في المجال اللغوي».

44. انظر المنابر الإسلامية الكثيرة على الإنترنت التي تتعرض لمفهوم العلمانية بالتهجم والتشويه، نذكر منها للإسناد فقط ليس إلاَّ: صيد الفوائد (www.saaid.net) الذي يحتوي على مقالات كثيرة، مثل: سعيد بن ناصر الغامدي، «الفكر العلماني»، أو إسماعيل محمد حنفي، «نبذة عن العلمانية»، إلى آخره من مقالات.

45. الكتّاب الذين يشيرون شفهياً أو كتابةً إلى المبدأ العلماني بفصل الدين، وليس المؤسسة الدينية، عن الدولة هم كثيرون، نكتفي هنا بذكر بعضهم للتوثيق ليس إلا: محمد أركون (في محاضرة له في برلين حضرها كاتب هذه السطور شخصياً ونبهه إلى ذلك، ولكنه لم يعط لهذا التفريق أية أهمية)؛ وخليل هندي، مداخلة في حلقة نقاش تلفزيونية بعنوان: «الإسلام والعلمانية في الشرق الأوسط» ضمن برنامج «الكتاب خير جليس» (مقدم البرنامج خالد الحروب)، نقلت على قناة الجزيرة الفضائية بتاريخ 18/ 3/ 2002؛ وأُبيّ حسن، «دور العلمانية: مراجعة مع بعض رجال الدين»، صحيفة **السفير**

اللبنانية، 19/ 4/ 2004؛ وعزمي بشارة، «أسئلة على "العلمانيين" العرب مع انتصار الإسلام المعتدل في تركيا»، مقال نشر في صحيفة **الحياة** اللندنية، 26/ 7/ 2007.

46. فلقد نصت المراسيم والدساتير الفرنسية دوماً على «الفصل بين الكنائس والدولة»، وليس بين «الدين والدولة»؛ راجع أيضاً للتوثيق:

W. Fuchs (Hrsg.), *Lexikon zur Soziologie*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1988, S. 447; und Duden, *Das Fremdwörterbuch*, S. 445.

47. عاصم الدسوقي، «العلمانية... ولماذا يكون فيها حلٌّ لمشكلات المصريين؟!»، مجلة **الآداب** (بيروت)، عدد 12/ 2007، ص 6.

48. محسن الأحمدي، مرجع سابق، ص 9 وماتلاها.

49. أنطوان الرهبان، «لا خلاص إلا بالعلمانية الفرنسية»، صحيفة **النهار** اللبنانية، 13/ 10/ 2008.

50. جاد الكريم الجباعي، «العلمانية في المشروع القومي الديمقراطي»، **الوحدة** (الرباط)، العدد 75 (12/ 1990)، ص 124–136؛ وانظر أيضاً: محمد كامل الخطيب، «الوعي الشَّقي»، مداخلة في مؤتمر حول العلمانية في المشرق العربي (عقد بتاريخ 17–18 أيار/ مايو 2007)، ونشرت المساهمات في كتاب بعنوان: **العلمانية في المشرق العربي**، إعداد وتحرير: لؤي حسين (دمشق: دار بترا، ودار أطلس للنشر والتوزيع، 2007)، ص 112.

51. ياسين الحاج صالح، «في نقد العلمانية والديمقراطية أو مشكلتا الدين والدولة»، مساهمة في كتاب: **العلمانية في المشرق العربي**، مرجع سابق، ص 35.

52. يمكن أن نذكر هنا– على سبيل المثال– أن غالبية رؤساء وأعضاء حكومات جمهورية ألمانيا الاتحادية منذ تأسيسها بعد الحرب العالمية الثانية، كانوا يطرحون أنفسهم كمؤمنين بالمسيحية ويمارسون زيارة الكنائس كأفراد، بالرغم من اقتناعهم جميعاً بمبدأ العَلمانية في ممارساتهم الدستورية والرسمية (هذا ما عايشه كاتب هذه السطور شخصياً منذ عام 1963؛ أي منذ إقامته في ذاك البلد).

53. قارن معجم **المورد** (قاموس إنجليزي–عربي)، تأليف: منير البعلبكي، ط 21 (بيروت: دار العلم للملايين، 1987)، الذي يترجم لفظ (secularism) بـ«الدنيوية: عدم المبالاة بالدين أو بالاعتبارات الدينية»، ولفظ (laicism) بـ«النظام العلماني: نظام سياسي متميز بإقصاء النفوذ الكهنوتي عن الدولة إلخ». أما معجم **المنهل** (قاموس فرنسي– عربي)، تأليف: سهيل إدريس وجبور عبدالنور، ط 7 (بيروت: دار الآداب، ودار العلم للملايين، 1983)، فيترجم لفظ (laicisme) بـ«عَلمانية (مذهب أنصار اللادينية في المؤسسات)، ولفظ (sécularité) بـ«دُنيوية»

ومن ثم بـ«عِلمانية، عالمية»؛ وهذه الترجمات الأخيرة تُعدّ خاطئة، ومـردّ ذلـك يعـود كـما نعتقـد إلى محاولة مراعاة الترجمات السائدة في الصحف والمجلات العربية. وأخيراً يترجم **قاموس ألماني-عربي** (تأليف: جوتس شراجله، طبعة خاصة صادرة عن مكتبة لبنان ببيروت عام 1977)، اللفـظ الألـماني (Laizismus) بـ«لائكيـة»، ويـشرحها بأنهـا «حركـة فـصل الدولـة عـن الـدين»، ويـترجم لفـظ (säkular) بـ«دنيوي، زمني».

54. انظر على سبيل المثال لا الحصر المقالات الآتية: غسان الإمام، مرجع سابق، حيث يكتب في مقالـه: «لكــن، لمــاذا تختلــف العلمانيــة الفرنــسية (Laicite) مــع العلمانيــة ["البروتــستانتية" الجرمانيــة والإسكندنافية والإنجلوساكسونية] Secularism؟»؛ ووجيه كوثراني، «برنـــار لويـــس ومحـــمد عمـارة: وحـدة المـنـهـج»، صحيفة **النهار**، 21/ 4/ 2004، حيث يخلط الكاتب أيضاً بين مـصطلح العلمانية والدنيوية عندما يترجم اللفظ الفرنسي (Seculier) ومن ثم اللفـظ (Laique) بــ«علـماني» على حدٍّ سواء، وذلك عند شرحه لأطروحات برنـار لـويس؛ وعاصـم الدسـوقي، مرجـع سـابق، حيث يقول: «والعلمانية هي الزمانية»، ص 5؛ وسعيد الكحل، مرجع سابق، حيـث يخلـط الكاتـب منذ البداية بين اللفظين عندما يكتب: «ما هو تعريف العلمانية؟ إن لفظة "علمانيـة"، في الاصـطلاح اللغوي، تعني الزمانية أو الدنيوية وتقابلها في اللغـة الفرنـسية لفظـة Laïcité. أمـا المعنـى الأصـلي للكلمة فهو Scularismeé المـشتق مـن الكلمـة اللاتينيـة: Ciculum»، وبـصرف النظـر عـن هـذه الملاحظة النقدية، فإنني أرى مقاله حول العلمانية مميزاً. ويتضمن مقال منـشور عـلى موقـع الحـزب الشيوعي التونسي (www.albadil.org) بعنوان: «ماذا تعرف عن العلمانية؟»، الخطأ نفـسه، عنـدما يشير إلى أن «العلمانية (بفتح العين) يقابلها باللسان الفرنسي secularism».

55. وردت المصطلحات باللغات الثلاث، كالآتي: بالإنجليزية: (Secularism, Secularity); (Laicity, Laicism). وبالفرنسية: (Sécularité , Secularization, Secularism); (Laïcité, Laïcisme, Laïcisation). وبالألمانيـة: (Säkularität, Säkularisierung, Säkularismus); (Laizität, Laizismus, Laisierung).

56. ناصيف نصار، **الإرشادات والمسالك: من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية** (بيروت: دار الطليعة، 2001)، ص 255.

57. عادل الجندي، مرجع سابق.

58. محمد عابد الجابري، مرجع سابق.

59. عبداللطيف فتح الدين، «العلمانية بين الهوية والحداثة في المجتمعـات العربيـة المعـاصرة»، صـحيفة **الحياة**، 12/ 4/ 2008.

60. انظر:

Noah Feldman, *Divided by God: America's Church-State Problem – and What We Should Do About* (New York, NY: Farrar, Straus and Giroux, 2005), p. 113.

61. انظر حول تاريخ نشوء لفظ «الدنيوية» و«الدنيوة»، وتطور هذا اللفظ إلى مصطلح بالمعنى المتداول اليوم:

Lexikon der Religionen, S. 572f.; und Carolin Emcke, "Der Verlust des Politischen und der Mythos der Säkularisierung," in: (www.carolin-emcke.de/de/article/35.der-verlust-des-politischen-und-der-mythos-der-sakularisierung.html).

وانظر أيضاً مقالات تبحث في مفهوم الدنيوية أو الدنيوة منشورة على مواقع الإنترنت:
(http://de.wikipedia.org); (http://know-library.net).

62. ناصيف نصار، مرجع سابق، ص 258، و259.

63. محمد عابد الجابري، مرجع سابق.

64. انظر: غي هارشير، مرجع سابق، ص 6، 9.

65. راجع المعاجم الإنجليزية المختصة، ونشير هنا– على سبيل المثال– إلى تعريف **الموسوعة البريطانية** لمصطلح «العَلمانية/ اللائكية» (laicism)، كالآتي: «نظام سياسي يتصف بفصل الرقابة والتأثير الكنسي على الدولة». انظر: (www.britannica.com).

66. غي هارشير، مرجع سابق، ص 51.

67. محمد عابد الجابري، مرجع سابق.

68. راجع المعجم الألماني المُعتمد: Duden, *Das Fremdwörterbuch*, S. 402.

69. الثيوقراطية (Theocracy) أو «حاكمية الله»: هي شكل من أشكال الحكم السياسي، الذي تستمد سلطة الدولة شرعيتها فيه من خلال الادعاء بتطبيق شريعة دينية إلهية ما. ويؤُول تفسير «النص المقدس» والاجتهاد في شرحه إلى رجال دين مقرَّبين من الحكام الدنيويين بطبيعة الحال. ويعرف التاريخ العالمي أمثلة عن الجمع بين الحاكم الدنيوي ورجل الدين في شخص واحد. انظر: المعجم السياسي باللغة الألمانية:

Klaus Schubert und Martina Klein, *Das Politiklexikon*, 4 Aufl., Bonn: Dietz, 2006.

70. انظر أي إصدار للإنجيل. واعتمدنا هنا على: الكتاب المقدس (العهد الجديد)، صادر عن دار الكتاب المقدس بمصر، وجمعية الكتاب المقدس بلبنان، بيروت، 2006 (متّى 22، ص 48، ومَرقُس 12، ص 96، ولوقا 20، ص 165، ويُوحنا 18، ص 223).

71. انظر في هذا الصدد: حسين مروّة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، جزآن (بيروت: دار الفارابي، 1979).

72. سحر أبو حرب، مداخلة في مؤتمر حول العلمانية في المشرق العربي، مرجع سابق، ص 44.

73. كامل عباس، «هل نريد أن نكون علمانيين ديمقراطيين أم علمانيين دكتاتوريين؟ دفاعاً عن إعلان دمشق»، مقال نشر بتاريخ 8/ 12/ 2005 على موقع الحوار المتمدن (www.ahewar.org.debat/show.art.asp?aid=51769).

74. انظر أيضاً على سبيل المثال: أحمد مصارع، «العلمانية هي تفاؤلية العصر الحديث»، مقال نُشر بتاريخ 24/ 4/ 2005 على موقع موقع الحوار المتمدن: (www.ahewar.org.debat/show.art.asp?aid=36054).

75. تعتبر الإيمانوية (Fideism) تياراً من تيارات نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا)، حيث تنطلق من أن الإيمان أو الاعتقاد هو أساس المعرفة وليس العقل. ولقد اعتمد المذهب الإنجيلي-الإصلاحي على هذه المقولة، مؤكداً أن الإيمان، وليس محتوى الإيمان هو المسألة الحاسمة في المعرفة الدينية. راجع المعجم الألماني المعتمد: Duden, *Das Fremdwörterbuch*, S. 251 .

76. انظر حول ظاهرة الإلحاد وأهم ممثليه في الثقافة العربية-الإسلامية: عبدالرحمن بدوي، **من تاريخ الإلحاد في الإسلام**، ط 2 (القاهرة: سينا للنشر، 1993).

77. انظر موسوعة المعرفة باللغة الألمانية على الإنترنت: (www20.wissen.de)، وذلك تحت لفظة «الإلحاد = Atheismus»، والمراجع الأصلية المعروفة لهؤلاء المفكرين؛ وانظر أيضاً حول موضوع الإلحاد في الثقافات الأوربية: جورج طرابيشي، **هرطقات 2، عن العلمانية كإشكالية إسلامية-إسلامية** (بيروت: دار الساقي، 2008)، ص 229-243.

78. يشير مصطلح الأغنوستية أو اللاأدرية (Agnosticism) الفلسفي إلى اقتناع أصحابه بأن إمكانية معرفة «الإلهي» أو «فوق الطبيعي» أو ما يسمى بالغيبيات والماورائيات عن طريق العقل البشري، غير متوافرة عند الإنسان (Duden, *Das Fremdwörterbuch*, S. 36)، أو أن وجود الله يعتبر موضوعاً غامضاً وغير قابل للتحديد من قبل الإنسان (انظر موسوعة ويكيبيديا باللغة العربية: www.ar.wikipedia.org). علاوة على ذلك ينطلق «اللاأدريون»، من أمثال: أوجست كونت، وهربرت سبنسر، وإيمانويل كانط، من أن معرفة «الأشياء» بحد ذاتها وبشكل مطلق غير ممكنة (للتوسع راجع موسوعة المعرفة باللغة الألمانية المذكورة آنفاً).

79. محمد حسن الأمين، مقابلة أجراها معه بلال خبيز بعنوان «الإسلام لا يتعارض مع العلمانية»، نشرت في الملحق الثقافي لصحيفة **النهار**، 28/ 9/ 2003. وفي هذا السياق نلفت نظر القارئ إلى الكتاب المهم لمحمد حسن الأمين، **الاجتماع العربي الإسلامي** (بيروت: دار الهادي، 2003).

80. سعيد الكحل، مرجع سابق. ونشير هنا إلى موقعين على الإنترنت ينطقان باسم العلمانية وينشران في الوقت نفسه مقالات تهاجم الأديان، وخاصة الدين الإسلامي، هما: مركز الدراسات والأبحاث العلمانية في العالم العربي (www.ssrcaw.org)، وشبكة العلمانيين العرب (www.3almani.com).

81. انظر على سبيل المثال: خالد شوكت، «شيراك اختار العلمانية اللادينية ورفض العلمانية المتدينة»، صحيفة **النهار**، 28/ 1/ 2004 (نصرف النظر هنا عن تعريف الكاتب الجيد للعلمانية)؛ ويتحدث أيضاً رجل الدين المتنور محمد حسن الأمين عن «العلمنة المؤمنة القائلة بفصل الدين عن الدولة بدون التورط بنفي الدين...»، وذلك في مقابلة أجراها معه بلال خبيز، مرجع سابق؛ وماني كروني، «العلمانية الدينية»، مساهمة في مؤتمر حول العلمانية في المشرق العربي، مرجع سابق، ص 37 وما يليها؛ وحسن شافعي، «الوعي الديني لدى الحداثة الغربية»، صحيفة **الحياة**، 16/ 5/ 2009.

82. انظر: كلاوس شولدر، «نهاية العلمانية – حول العلاقة بين الكنيسة والدولة» (بالألمانية)، مرجع سابق.

83. انظر: كامل عباس، مرجع سابق.

84. سعيد الكحل، مرجع سابق.

85. عزيز العظمة، مداخلة في مؤتمر حول العلمانية في المشرق العربي، مرجع سابق، ص 133.

86. ناصيف نصار، مرجع سابق، ص 257.

87. عاطف عطية، مداخلة في مؤتمر حول العلمانية في المشرق العربي، مرجع سابق، ص 89.

88. عصام الزعيم، مداخلة في مؤتمر حول العلمانية في المشرق العربي، مرجع سابق، ص 175.

89. كرم الحلو، «من بطرس البستاني إلى محمد أركون: إشكاليّات العلمانية وتلازمها مع الديموقراطية»، صحيفة **السفير**، 5/ 10/ 2010.

90. ماجد الشيخ، «العلمانية.. والخيارات الحرة»، صحيفة **السفير**، 25/ 9/ 2010.

91. العفيف الأخضر، «قدر العلمانية في الوطن العربي»، مقال نشر في 24/ 4/ 2005 على موقع إيلاف (www.elaph.com/ElaphWriter/2005/4/57653.htm).

92. فاخر السلطان، «الكاريكاتور.. بين العلمانية الهجومية والعلمانية المعتدلة»، مقال نشر في 16/ 2/ 2006 على موقع شفاف الشرق الأوسط: (www.metransparent.com/old/texts/fakher_sultan/fakher_sultan_cartoons.htm)؛ وانظر أيضاً: جهاد الزين، «العلمانية الفرنسية الأصولية: من تشكيل الدولة إلى تشكيل المجتمع»، صحيفة **النهار**، 30/ 6/ 2009، حيث يتحدث كاتب المقال عن «الأصولية العلمانية» الفرنسية مقابل «العلمانية الإيجابية» التي لا تقيم علاقة سلبية مع المعتقدات الدينية.

93. عبدالوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، مجلدان (القاهرة: دار الشروق، 2002)، المجلد الأول، ص 16؛ وانظر أيضاً: «حوار مع عبد الوهاب المسيري: العلمانية التي أفهمها» (أجرى الحوار أحمد الخميسي)، مجلة **الآداب** (بيروت)، عدد 12/ 2007.

94. عبدالوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، مرجع سابق، المجلد الأول، ص 5.

95. انظر: المرجع السابق، المجلد الأول، ص 20-39.

96. تم تسمية هذه المظاهر للعلمانية من قبل المسيري على ص 98-99 من المجلد الأول المذكور، ولكنه أتى على شرحها وشرح غيرها من المظاهر بالتفصيل ضمن المجلدين، وخاصة في المجلد الثاني.

97. خالد الحروب، «الإسلاميون العرب والمسألة العلمانية»، صحيفة **الحياة**، 24/ 8/ 2008.

98. شاكر النابلسي، «هل العلمانية الإسلامية هي الحل؟»، صحيفة **السياسة** الكويتية، 30/ 3/ 2006 (كل الاستشهادات بأقواله في هذه الفقرة مستمدة من هذا المقال)؛ وانظر أيضاً مقال أقدم له بعنوان: «العَلمانية في العالم العربي: إلى أين؟»، مقال نشر في 5/ 5/ 2005 على موقع الحوار المتمدن (www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=36791).

99. حسن محسن رمضان، **السلفية والعلمانية، إشكالات الرؤى والممارسة** (دمشق: دار الحصاد للطباعة والنشر، 2008)، ص 137 وما يليها.

100. المرجع السابق، ص 138-139.

101. للدقة العلمية، لابد من تصحيح قول طرابيشي، بأن النص القرآني لا يتضمن حقاً كلمة «دولة» بمعنى السلطة السياسية، ولكنه أتى مرة واحدة على ذكرها كلفظ بمعنى «التداول»، وذلك في سورة الحشر، الآية 7: ﴿ما أَفَاء اللهُ على رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ [...] كَيْ لَا يَكُونَ **دُولَةً** بَيْنَ الْأَغْنِيَاء مِنكُم﴾.

102. جورج طرابيشي، **هرطقات، عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية**، ط 2 (بيروت: دار الساقي، 2008)، ص 20.

103. المرجع السابق، ص 34؛ وانظر أيضاً: خالد الحروب، الذي يؤيد أطروحة طرابيشي هذه، في مقال له بعنوان: «الإسلاميون العرب والمسألة العلمانية»، مرجع سابق.

104. عبدالله العروي، **مفهوم الدولة**، ط 2 (الدار البيضاء: دار التنوير للطباعة والنشر، 1983)، ص29.

105. يرغن نلسون، «العلمانية والتحديات الجديدة»، مداخلة في مؤتمر حول العلمانية في المشرق العربي، مرجع سابق، ص 76.

106. عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**، مرجع سابق، ص 7.

107. بعض الدول تستخدم لفظة سيكولارية = دنيوية عوضاً عن لائكية = عَلمانية، ولكنها تعني الأخيرة كمفهوم، كما سبق أن شرحنا مدلولاته.

108. انظر مواقع الإنترنت الآتية: (http://de.wikipedia.org/wiki/Laizismus)، و (http://www. constitution.org/cons/india/preamble.html)، و(http://knol.google.com)، وابحث تحت كلمات «العلمانية» أو «النظام السياسي» أو «الدستور» في البلدان المذكورة أعلاه. هنا استخدمنا نحن اللغة الإنجليزية والألمانية في عملية البحث.

109. انظر: عادل جندي، مرجع سابق.

110. انظر: Philippe Crevel und Norbert Wagner.

111. لإسناد معلوماتنا ولتجنب التكرار، انظر على سبيل المثال المراجع الإلكترونية التالية: (http://de.wikipedia.org), (http://encyclopedia.thefreedictionary.com).

112. تقول المادة الأولى في الدستور الفرنسي: «فرنسا هي جمهورية غير قابلة للتجزئة، علمانية وديمقراطية واجتماعية» (*La France est une République indivisible*, ***laïque***, *démocratique et sociale*)، راجع: (http://encyclopedia.thefreedictionary.com).

113. انظر حول تطبيق العلمانية في فرنسا المصادر التالية على سبيل الإسناد:

Patrick Cabanel, "Laizität und Religion im heutigen Frankreich," (übersetzt aus dem Französischen von Karin Albert, ergänzt durch Sabine Albrecht), ein Beitrag erschienen im Internet-Portal: (www.deuframat.gei.de/en/gesellschaft/bevoelkerungsstruktur-migration-minderheiten/laizitat-und-religion-im-heutigen-frankreich.html); Philippe Crevel und Norbert Wagner.

114. انظر: غي هارشير، مرجع سابق، ص 65–66؛ والرابط الإلكتروني (باللغة الألمانية): (http://de.wikipedia.org/wiki/Staatskirche).

115. عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**، مرجع سابق، ص 9.

116. انظر هنري بينا-رويث، مرجع سابق، ص 27؛ وأنطوان الرهبان، مرجع سابق.

117. انظر كلاوس شولدر، «نهاية العلمانية - حول العلاقة بين الكنيسة والدولة» (بالألمانية)، مرجع سابق.

118. انظر: القانون الأساسي (Das Grundgesetz) لجمهورية ألمانيا الإتحادية الصادر بتاريخ 23/ 5/ 1949 مع تعديلاته حتى 29/ 7/ 2009، والمنشور باللغة الألمانية على الموقع الإلكتروني للبرلمان الألماني (www.bundestag.de/dokumente/rechtsgrundlagen/grundgesetz/gg.html).

119. انظر الرابط الإلكتروني (باللغة الألمانية): (http://de.wikipedia.org/wiki/Staatskirche)؛ وانظر أيضاً تحت مادة "Kirche und Staat": (www.lexikonmeyer.de).

120. انظر: ألكسندر هولرباخ (الأستاذ في القانون في جامعة فرايبورغ)، محاضرة بعنوان: «الفصل بين الدولة والكنيسة - جوانب دولية وخبرات ألمانية»:

Alexander Hollerbach, "Trennung von Staat und Kirche – internationale Aspekte und deutsche Erfahrungen," erschienen in: Louis Carten (Hrsg.), *Trennung von Kirche und Staat: Vorträge an einer Tagung an der Universität Freiburg*, Schweiz: Univ. Verl., 1994, S. 24.

121. انظرموقع الإنترنت (باللغة الألمانية): (www.laizismus.de).

122. انظر: القانون الأساسي لجمهورية ألمانيا الاتحادية، مرجع سابق.

123. انظر الرابط الإلكتروني (باللغة الألمانية): (http://de.wikipedia.org/wiki/Staatskirche).

124. انظر: غي هارشير، مرجع سابق، ص 66-67.

125. المرجع السابق، ص 5-6؛ وانظر أيضاً الرابط الإلكتروني (باللغة الألمانية): (http://de.wikipedia.org/wiki/Staatskirche).

126. انظر: هنري بينا-رويث، مرجع سابق، ص 28؛ وأنطوان الرهبان، مرجع سابق.

127. انظر: (http://encyclopedia.thefreedictionary.com).

128. انظر: حول البنية التنظيمية للإسلام والمسار التاريخي لتطبيق العلمانية في تركيا:

M. Emin Köktaş, "Die Organisationsstruktur des Islam im Laizismus der Türkei," *Jornal für Religionskultur*, Nr. 123, 2009, erschienen im Internet-Portal: (http://web.uni-frankfurt.de/irenik/relkultur123.pdf).

129. عبدالله غول، «خطاب افتتاح ولايته كرئيس للجمهورية التركية» (ترجمة: نسرين ناضر)، نشر في صحيفة **النهار**، 4/ 9/ 2007.

130. محسن الأحمدي، مرجع سابق، ص 11-12.

131. عبد الإله بلقزيز، «تركيا: ثرثرة "علمانية"»، صحيفة **النهار**، 4/ 5/ 2007.

132. عادل جندي، مرجع سابق ، وراجع أيضاً بهذا الخصوص مقال محسن الأحمدي، مرجع سابق، ص 12.

133. وجيه كوثراني، «وثيقة بررت عام 1922 قيام دولة حديثة من باب التفريق بين الخلافة والسلطنة... هل يمكن قياس العمل السياسي الإسلامي العربي على نظيره التركي؟»، صحيفة **الحياة**، 25/ 10/ 2007.

134. عصام العريان، «"العدالة والتنمية" التركي في عيون "إخوانية"»، صحيفة الحياة، 25/ 10/ 2007.

135. عادل جندي، مرجع سابق.

136. انظر: يرغن نلسون، مرجع سابق، ص 77 وما يليها.

137. غسان الإمام، مرجع سابق.

138. غي هارشير، مرجع سابق، ص 79 وما يليها.

139. انظر: Robert Leicht, “Störfaktor Religion,“ *DIE ZEIT*, Nr. 16, 7/4/2004.

140. راجع: تيودور هانف، في حوار معه على هامش ندوة «حكم الله وحكم قيصر»، «لا الشرق هو الثيوقراطية ولا الغرب هو العلمانية» (أجرت الحوار صباح الزين)، نشر في صحيفة **النهار**، 28/ 9/ 2003.

141. انظر: نص معاهدة لشبونة (باللغة الألمانية) على موقع الاتحاد الأوربي: (http://europa.eu/lisbon_treaty/full_text/index_de.htm).

142. البابا يوحنا بولس الثاني، كتاب موجّه إلى رئيس مؤتمر أساقفة فرنسا جان بيير ريكار (Jean-Pierre Ricard)، بتاريخ 11/ 2/ 2005، منشور على موقع الفاتيكان (www.vatican.va) [اعتمدت هنا على النص الألماني، وتمّت ترجمة المقاطع المذكورة من قبلي).

143. البابا يوحنا بولس الثاني، رسالة موجهة إلى المشاركين في ندوة دراسية أوربية عقدت في روما بتاريخ 20-23/ 6/ 2002 حول موضوع «على الطريق نحو دستور أوربي»، منشورة على موقع الفاتيكان (www.vatican.va) [اعتمدت هنا على النص الألماني، وتمّت ترجمة المقاطع المذكورة من قبلي].

144. البابا يوحنا بولس الثاني، خطاب بمناسبة استقبال الدبلوماسيين المعتمدين لدى الفاتيكان، بتاريخ 12/ 1/ 2004، منشور على موقع للفاتيكان (www.vatican.va) [اعتمدت هنا على النص الألماني، وتمَّت ترجمة المقاطع المذكورة من قبلي).

145. المرجع السابق.

146. البابا بنديكت السادس عشر، خطاب مُوجَّه إلى السفير الجديد لجمهورية المكسيك لدى الكرسي المقدس [الفاتيكان]، بتاريخ 23/ 9/ 2005، منشور على موقع الفاتيكان (www.vatican.va) [اعتمدت هنا على النص الألماني، وتمَّ ترجمة المقاطع المذكورة من قبلي).

147. انظر: عاصم الدسوقي، مرجع سابق، ص 5.

148. من رواد هذه النخب العربية، وليس المصرية فقط، يمكن تسمية كل من: جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وعبدالرحمن الكواكبي، ورفاعة الطهطاوي، وقاسم أمين، وجرجي زيدان، وشبلي شميل، ويعقوب صروف، وبطرس وسليم البستاني، وأحمد فارس الشدياق، وفرنسيس مراش، وأمين الريحاني، ومارون عبود، وميخائيل نعيمة، وجبران خليل جبران، وعبدالرحمن الشهبندر، وعلي عبدالرزاق، وكامل كيلاني، وفرح أنطون، ونقولا حداد، وسلامة موسى، وولي الدين يكن، وإسماعيل مظهر، ولطفي السيد، وطه حسين، وأحمد أمين، ولويس عوض، وغيرهم. راجع: عادل جندي، مرجع سابق، وكرم الحلو، «معنى الانقلاب على التنوير كما نعيشه راهناً»، صحيفة **الحياة**، 16/ 11/ 2007.

149. سعيد الكحل، مرجع سابق.

150. المرجع السابق.

151. المرجع السابق.

152. انظر: عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**، مرجع سابق، ص 6.

153. الأنوميا (Anomie)، هو مصطلح مأخوذ من علم الاجتماع، وضعه عالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركهايم، ويعني وضع نظام اجتماعي غير مستقر وقلق يمر بمرحلة انتقالية في تطوره من نظام معين (تقليدي مثلاً) إلى نظام آخر حديث.

154. عاصم الدسوقي، مرجع سابق، ص 8.

155. انظر: سامي سويدان، «خطاب النهضة الديني والعلماني: في التلاؤم والتماسك والمآل»، مجلة **الآداب** (بيروت)، عدد 12/ 2007، ص 14 ومايليها.

156. طارق البشري، **الحوار الإسلامي العلماني**، ط 3 (القاهرة: دار الشروق، 2006)، ص 28-29.

الفصل الثاني

1. انظر مثلاً بهذا الخصوص: محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية**، ط 2 (بيروت: دار الطليعة، 1985)، ص 59 وما يليها؛ وعمار علي حسن، «الإسلام ومسألة الحكم وذلك الجدل الذي لا ينتهي»، صحيفة **الحياة**، 10/ 7/ 2010.

2. صدر الدين البيانوني (المراقب العام للإخوان المسلمين في سورية)، مقابلة مع صحيفة **النهار**، 18/ 11/ 2003.

3. الشيخ محمد علي الجوزو (مفتي جبل لبنان)، في حوار معه حول مصطلح العلمانية بين الغرب والإسلام، بُثَّ على قناة الجزيرة الفضائية (مقدم الحلقة: ماهر عبدالله) من خلال برنامج «الشريعة والحياة»، بتاريخ 21/ 11/ 1999.

4. راشد الغنوشي، «مبادئ الحكم والسلطة في الإسلام»، مقال نشر في 3/ 10/ 2004 على موقع الجزيرة نت الإلكتروني (www.aljazeera.net/specialfiles/pages/2321a16c-5ca8-4d7b-9oa3-0afedd939ff7).

5. انظر: جورج طرابيشي، **هرطقات**، مرجع سابق، ص 22.

6. الهيروقراطية (Hierocracy): هي شكل من أشكال الحكم الثيوقراطي، حيث يلعب رجال الدين أو مؤسساتهم الدينية الدور الرئيسي في ممارسة الحكم الدنيوي وتوجيهه.

7. يقول الطبري، إن أهل التأويل اختلفوا في معنى «أولي الأمر»: فبعضهم من قال: هم الأمراء، وآخرون قالوا: هم أهل العلم والفقه، وآخرون قالوا: هم أصحاب محمد ﷺ، وآخرون قالوا: هم الأئمة ومن ولَّوه المسلمين، دون غيرهم من الناس. اعتمدنا هنا وفي جميع المواضع عند الاستشهاد بآيات القرآن الكريم على: **الموسوعة الشاملة للقرآن الكريم وعلومه** (برنامج إلكتروني يحتوي على القرآن مع تفاسير كبار الفقهاء المعتمدين، صادر عن شركة ريم للبرمجيات)؛ أما ابن تيمية، فيرى أن أولي الأمر «منقسمون صنفين: الأمراء والعلماء، وأن باتحادهم يكون الصلاح وبانفصالهم الفساد» (نقلاً عن عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**، مرجع سابق، ص 13).

8. يقول القرطبي مستشهداً بقول عن ابن عباس: «كل سلطان في القرآن حجة»، وهذا إسناد صحيح. انظر: **الموسوعة الشاملة للقرآن الكريم وعلومه**، مرجع سابق.

9. انظر: محمد سعيد العشماوي، «دستور الإسلام المستنير (15): الأمة والدولة»، بحث نشر في حلقات على موقع شفاف الشرق الأوسط (www.metransparent.com/old/texts/ashmawi/ashmawi_an_enlihtened_islamic_constitution_15_nation_and_state.htm).

10. انظر: سورة الحشر، آية 7 ﴿مَّا أَفَاء اللهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ... كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاء مِنكُمْ...﴾، وشرح الطبري ومفسرين آخرين لها. انظر: **الموسوعة الشاملة للقرآن الكريم وعلومه**، مرجع سابق.

11. محمد سعيد العشماوي، «دستور الإسلام المستنير»، مرجع سابق.

12. راجع: جمال الدين بن منظور، **لسان العرب** (بيروت: دار صادر، 1990)، ص 140 وما يليها.

13. السيد علي الأمين (مفتي صور وجبل عامل)، «الدولة بين الحكم الإلهي والسلطة البشرية»، صحيفة **النهار**، 10/ 4/ 2007.

14. محمد جابر الأنصاري، «تجاذب لا بد أن يُحسم بين "الديني" و"السياسي" في الإسلام»، صحيفة **الحياة**، 24/ 4/ 2008.

15. انظر: القرطبي في شرحه للآيتين المذكورتين في: **الموسوعة الشاملة للقرآن الكريم وعلومه**، مرجع سابق.

16. انظر على سبيل الإسناد: فاضل الأنصاري، **قصة الاستبداد، أنظمة الغلبة في تاريخ المنطقة العربية** (دمشق: وزارة الثقافة، 2004)، ص 130 وما يليها.

17. انظر: القرطبي في شرحه للآيتين المذكورتين عن الشورى في: **الموسوعة الشاملة للقرآن الكريم وعلومه**، مرجع سابق.

18. حسين مروَّة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، مرجع سابق، الجزء الأول، ص 398.

19. انظر: القرطبي في شرحه للآيتين المذكورتين عن الشورى في: **الموسوعة الشاملة للقرآن الكريم وعلومه**، مرجع سابق.

20. فاضل الأنصاري، مرجع سابق، ص 145.

21. انظر بالتفصيل: هادي العلوي، **خلاصات في السياسة والفكر السياسي في الإسلام (الأعمال الكاملة 1)**، ط 4 (دمشق؛ بيروت؛ بغداد: دار المدى للثقافة والنشر، 2004)، ص 58 وما يليها.

22. المرجع السابق، ص 62 و64.

23. حسن محسن رمضان، مرجع سابق، ص 16.

24. فاضل الأنصاري، مرجع سابق، ص 214 وما يليها.

25. هادي العلوي، مرجع سابق، ص 52؛ وانظر أيضاً: فاضل الأنصاري، مرجع سابق، ص 216 وما يليها.

26. انظر: «صحيفة المدينة» (1 هجرية)، منشورة على الموقع الإلكتروني: (http://www1.umn.edu/humanrts/arab/IS-1.html)

27. راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، ط 3 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006)، ص 92.

28. المرجع السابق، ص 180.

29. فاضل الأنصاري، مرجع سابق، ص 208.

30. للاطلاع على مقتطفات مهمة من النقاش الدائر بين المستشرقين والمؤرخين الأجانب حول المسألة الخلافية المتعلقة بالقول، إن النبي محمد وضع أسساً أوَّلية لنشوء «دولة» إسلامية في المدينة من جهة، أم أن هذا التطور حصل بعد وفاته، من جهة أخرى، انظر هذا الكتاب الصادر بالألمانية بعنوان: العالم الإسلامي 600–1250، حالة تخلف مبكرة؟:
Peter Feldbauer, *Die islamische Welt 600-1250, Ein Frühfall von Unterentwicklung?*, Wien: Promedia, 1995, pp. 215-224.

31. محمد جابر الأنصاري، «تجاذب لا بد أن يُحسم...»، مرجع سابق.

32. نقلاً عن: جورج طرابيشي، مداخلة في مؤتمر حول العلمانية في المشرق العربي، مرجع سابق، ص 80.

33. محمد جابر الأنصاري، «تجاذب لا بد أن يُحسم...»، مرجع سابق.

34. سعيد الكحل، مرجع سابق.

35. المرجع السابق.

36. علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم – دراسة ووثائق**، بقلم د. محمد عمارة، الطبعة العربية الجديدة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2000).

37. المرجع السابق، ص 123، و134.

38. المرجع السابق، ص 124–125.

39. طه حسين، **الفتنة الكبرى (1) عثمان**، ص 24، الاقتباس منقول من: طيب تيزيني، **النص القرآني، أمام إشكالية البنية والقراءة**، ط 2 (دمشق: دار الينابيع، 2008)، ص219، حاشية رقم 2.

40. علي عبد الرازق، مرجع سابق، ص 136.

41. المرجع السابق، ص 170.

42. جمال البنا، «العمل عبر الأمة وليس الدولة» (1-3)، مقال نشر بتاريخ 26/ 5/ 2008 على موقع شفاف الشرق الأوسط (www.metransparent.com/spip.php?page=article&id_article=3934&var_lang=ar&lang=ar).

43. هادي العلوي، مرجع سابق، ص 6.

44. عبد الإله بلقزيز، «الفكر السياسي العربي، التكوين والعوائق»، مساهمة في كتاب: **أزمة الفكر السياسي العربي**، ط 2، (دمشق: دار الفكر، 2006)، ص 49.

45. علي بن محمد بن حبيب الماوردي، **الأحكام السلطانية** (اعتمدنا هنا نسخة الكتاب المنشورة على موقع: www.islamweb.net)، وننبه إلى أن جميع الاستشهادات بأقوال الماوردي مقتبسة من المصدر المذكور.

46. تقي الدين ابن تيمية، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية** (اعتمدنا هنا نسخة الكتاب المنشورة على موقع: www.islamweb.net)، وننبه إلى أن جميع الاستشهادات بأقوال ابن تيمية مقتبسة من المصدر المذكور.

47. نص الآية 58 من سورة النساء: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤدُّواْ الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ إِنَّ اللهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ إِنَّ اللهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾.

48. نص الآية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾.

49. انظر: هادي العلوي، مرجع سابق، ص 115.

50. المرجع السابق، ص 116.

51. الأتوقراطية (Autocracy): هي نظام حكم سياسي مطلق ينفرد فيه الحاكم بتوجيه وممارسة سياسة الدولة. انظر: Duden, *Das Fremdwörterbuch*, Bd. 5، مرجع سابق، ص 95.

52. أ. ك. س. لامبتون، «الفكر السياسي عند المسلمين»، بحث في كتاب: **تراث الإسلام (الجزء الثاني)**، تأليف: حسن نافعة، وكليفورد بوزورث، ترجمة: حسين مؤنس، وإحسان صدقي العمد، مراجعة: فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، ط 2 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1988)، ص 206.

53. هادي العلوي، مرجع سابق، ص 6 وما بعدها؛ وانظر أيضاً: فاضل الأنصاري، مرجع سابق، ص 89.

54. برهان غليون، «النظام السياسي في الإسلام»، مساهمة في كتاب: **النظام السياسي في الإسلام، حوارات لقرن جديد**، ط 3 (دمشق: دار الفكر، 2011)، ص 45.

55. عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**، مرجع سابق، ص 13.

56. انظر حول هذه المسألة الخلافية بين القائلين بوجوب طاعة الحكام بإطلاق درءاً للفتنة وبين المؤيدين للخروج على الحكام في حالة عدم تطبيق الشريعة: محمد حلمي عبدالوهاب، «أخلاق الطاعة وتحولاتها التاريخية»، صحيفة **الحياة**، 26/ 2/ 2011.

57. عن: هادي العلوي، مرجع سابق، ص 131. انظر أحاديث نبوية أخرى تدور حول المعنى نفسه، استشهد بها الكاتب، ص 130 وما يليها.

58. هادي العلوي، مرجع سابق، ص 131 وما يليها. انظر أحاديث نبوية أخرى تدور حول المعنى نفسه، استشهد بها الكاتب، ص 131 وما يليها.

59. ابن تيمية، مرجع سابق.

60. نقلاً عن: جمال البنّا، «جماعة الجهاد والجماعات الإسلامية وكتاب "الفريضة الغائبة"»، نشر في 6/ 10/ 2004 على موقع شفاف الشرق الأوسط (www.metransparent.com/old/texts/gamal_al_banna_jihad_groups_and_farida_book.htm).

61. انظر مثلاً: أ. ك. س. لامبتون، مرجع سابق، ص 171 وما يليها.

62. عبدالله العروي، مرجع سابق، ص 101.

63. شمس الدين الكيلاني، «الإسلام والدولة والخلافة»، صحيفة **الحياة**، 6/ 1/ 2008.

64. على رأس هؤلاء الرواد يقف كل من: رفاعة الطهطاوي (1801–1873)، وجمال الدين الأفغاني (1838–1897)، وعبدالرحمن الكواكبي (1848–1902)، ومحمد عبده (1849–1905)، وخير الدين التونسي (1810–1899)، وعبدالحميد بن باديس (1889–1940).

65. عبدالإله بلقزيز، «الفكر السياسي العربي»، مرجع سابق، ص 65–66.

66. شمس الدين الكيلاني، «محاولات التوفيق بين الشورى والديمقراطية»، صحيفة **الحياة**، 2/ 6/ 2007.

67. محمد عبده، **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده** (5 أجزاء)، تحقيق وتقديم الدكتور محمد عمارة، ط 3 (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، 1993)، هنا الجزء الأول، ص 385-386.

68. المرجع السابق، الجزء الثالث، ص 307-308.

69. المرجع السابق، الجزء الثالث، ص 308.

70. المرجع السابق، الجزء الثالث، ص 309.

71. عبداللطيف فتح الدين، مرجع سابق.

72. تشكلت في بلدان المشرق والمغرب العربيَّين، حركات تحمل اسم الإخوان المسلمين أو أسماء أخرى، لكنها جميعها تحمل في سيرورة تشكلها التاريخي مكونات عديدة من جماعة الإخوان المسلمين المصرية. حول هذه الحركات انظر: ريتشارد هرير دكمجيان، **الأصولية في العالم العربي**، ترجمة وتعليق: عبدالوارث سعيد، ط 2 (المنصورة، مصر: دار الوفاء، 1989)؛ وتوفيق المديني، «الجزائر في مواجهة الإسلام السياسي الثالث»، صحيفة **النهار**، 27/ 8/ 2008.

73. طارق البشري، **الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر** (القاهرة، بيروت: دار الشروق، 1996)، ص 24، وانظر أيضاً ما يليها من صفحات.

74. بدأ المودودي نشاطه السياسي في أعقاب انتهاء الحرب العالمية الأولى، وبتأثر من انهيار الخلافة العثمانية، انضم إلى الحركة التي نشأت في دول إسلامية عدة (ومنها مصر على وجه الخصوص)، من أجل إعادة تأسيس الخلافة الإسلامية. وبعد فشل هذه الدعوة عام 1924 ركَّز اهتمامه على وضع الأسس النظرية لدولة ثيوقراطية إسلامية. وفي عام 1941 أسس «الجماعة الإسلامية»، التي مازالت إلى يومنا هذا ناشطة سياسياً. راجع بهذا الخصوص:

Stephan Conermann, "Maudûdî, Abû l-Alâ al-," in: *Kleines Islam-Lexikon. Geschichte – Altag – Kultur,* München: Beck, 2001.

75. انظر: طارق البشري، **الملامح العامة**..، مرجع سابق، ص 27 وما يليها.

76. أبو الأعلى المودودي، **الإسلام والجاهلية** (د.م: دار الفكر، د.ت)، ص41، الاقتباس منقول من: هلا رشيد أمّون، «المنظومة الفكرية والقيمية للسلفية الجهادية التكفيرية»، صحيفة **النهار**، 10/ 6/ 2007.

77. أبو الأعلى المودودي، **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور** (دمشق: دار الفكر، 1969)، ص 78، الاقتباس منقول من: هلا رشيد أمّون، مرجع سابق.

78. انظر: سيد قطب، **معالم في الطريق** (بيروت: دار الشروق، 1983)؛ وأيضاً: **العدالة الاجتماعية في الإسلام** (بيروت: دار الشروق، 1993).

79. انظر: حسن محسن رمضان، مرجع سابق، ص 17 وما يليها.

80. انظر: طارق البشري، **الحوار الإسلامي العلماني**، مرجع سابق، ص 38-39.

81. طارق البشري، **الملامح العامة..**، مرجع سابق، ص 60.

82. عصام العريان، «"الجماعة الإسلامية" في مصر... من العنف إلى البحث عن دور جديد»، صحيفة **الحياة**، 4/ 12/ 2008.

83. عبدالمنعم منيب، **خريطة الحركات الإسلامية في مصر**، كتاب منشور على موقع الشبكة العربية لمعلومات حقوق الإنسان (www.anhri.net).

84. تأسست جماعة الجهاد الإسلامية عام 1964 في القاهرة من طرف طلبة في الثانوية العامة، وكان من أبرز: مؤسسيها علوي مصطفى، وإسماعيل الطنطاوي، ونبيل البرعي، وانضم إليها في أواخر الستينيات أيمن الظواهري (الذي انضم لاحقاً إلى تنظيم القاعدة). انظر: عبدالمنعم منيب، مرجع سابق.

85. من الأعمال العنفية للمنظمات المصرية، يمكن ذكر أشهرها: الهجوم الفاشل على الكلية العسكرية الفنية في نيسان 1974 من طرف مجموعة منتمية إلى «منظمة التحرير الإسلامي»، وحسب مصادر أخرى «جماعة الجهاد»؛ واغتيال الرئيس المصري الأسبق أنور السادات في تشرين الأول/ أكتوبر عام 1981؛ ومحاولات فاشلة لاغتيال وزير الداخلية الأسبق اللواء حسن الألفي، ورئيس الوزراء الأسبق عاطف صدقي عام 1993 بتوجيه من «جماعة الجهاد»؛ ومحاولة فاشلة لاغتيال الرئيس المصري السابق حسني مبارك في أديس أبابا عام 1995، التي قامت بها «الجماعة الإسلامية»؛ وحادث الدير البحري في الأقصر عام 1997، حيث أسفر عن مقتل 58 سائحاً أجنبياً؛ واشتراك جماعة الجهاد مع منظمة القاعدة في عمليتي نسف السفارتين الأمريكيتين في كينيا و تنزانيا عام 1998؛ وقيام تنظيمات جديدة منشقة عن جماعة الجهاد أو مرتبطة بالقاعدة، بتفجيرات في طابا (2004) وشرم الشيخ (2005) ودهب والأزهر وميدان عبدالمنعم رياض (2006). انظر: عصام العريان، «"الجماعة الإسلامية" في مصر...»، مرجع سابق؛ و أحمد الجزار، «الذكرى العاشرة لمذبحة الأقصر... مصر: "الجماعة الإسلامية" عبرت 12 مرحلة وصولاً إلى المنهج السلمي»، صحيفة **الحياة**، 16/ 11/ 2007؛ وعبدالمنعم منيب: مرجع سابق. أما في بلاد المغرب العربي، فيمكن ذكر أحداث الدار البيضاء الدموية في 16/ 5/ 2003 في المغرب، وأعمال العنف الدموي في الجزائر على وجه الخصوص، الذي بدأ من طرف مجموعات إسلامية مسلحة كردة فعل على الانقلاب

العسكري، الذي قوَّض نجاح «الجبهة الإسلامية للإنقاذ» في الانتخابات البلدية والتشريعية عام 1992 في استلام الحكم. توجه هذا العنف المسلح، الذي خفت حدته منذ 2003، ولكن دون أن ينتهي، ليس فقط ضد مؤسسات حكومية محلية أو أجنبية إنما ضد شرائح شعبية وشخصيات فكرية، وأدى إلى مقتل حوالي 200 ألف شخص. انظر: توفيق المديني، مرجع سابق؛ وانظر أيضاً حول المجازر التي حصلت في ما يسمى «حرب العشرية السوداء في الجزائر»، موقع ويكيبيديا (الموسوعة الحرة بالعربية).

86. انظر: السيد إمام عبدالعزيز الشريف (المعروف باسم الدكتور فضل)، في الحوار الذي أجراه معه الصحفي محمد صلاح في سجن طرة المصري عن نشاطه في «جماعة الجهاد»، والوثيقة التي أصدرها في آذار 2007 باسم «ترشيد الجهاد في مصر والعالم»، نشر في صحيفة **الحياة** على مدى 6 حلقات، بدءاً من يوم 8/ 12 إلى 13/ 12/ 2007.

87. هلا رشيد أمّون، «المنظومة الفكرية والقيمية للسلفية الجهادية التكفيرية»، صحيفة **النهار**، 10/ 6/ 2007. انظر شرح الكاتبة لمفاهيم السلفية المذكورة في المقال نفسه.

88. انظر مثلاً: عمار علي حسن، مرجع سابق.

الفصل الثالث

1. من المعروف أن جماعة الإخوان المسلمين المصرية دخلت منذ تأسيسها 1928 في صدام مع جميع أنظمة الحكم، التي توالت على الحكم في مصر؛ بدءاً بالنظام الملكي (إنشاء الجهاز السري للجماعة والقيام بعدة اغتيالات سياسية)، مروراً بنظام عبد الناصر بعد ثورة تموز/ يوليو 1952 (اتهام الإخوان بمحاولة قلب نظام الحكم، مما أدى إلى اعتقالات واسعة لأعضاء الجماعة وإعدام بعض قادتها)، وفي أثناء حكم السادات الذي قام في البداية بمصالحتهم لكسبهم إلى صفه، إلا أن ذلك لم يدم طويلاً حتى عاد الصراع إلى سابق عهده بعد توقيع معاهدة السلام مع إسرائيل عام 1979، وبقي هذا الصراع قائماً تحت حكم مبارك حتى إسقاطه مؤخراً (11 شباط/ فبراير 2011) من قبل الثورة الشعبية.

2. نقلاً عن: قاسم قصير، «"التنظيم الدولي" في بيروت، استراتيجية جديدة لـ"الإخوان المسلمين"»، تقرير نشر في صحيفة **النهار**، 20/ 5/ 2009.

3. المرجع السابق.

4. «المشروع السياسي لسورية المستقبل» (الباب الرابع: الوطن، الفصل الثاني: تحديات وطنية)، صادر عن جماعة الإخوان المسلمين في سورية في 16/ 12/ 2004، نشر على موقعهم الإلكتروني في

19/ 12/ 2004: (www.ikhwansyria.com). وننبه هنا إلى أن جميع الاستشهادات الحرفية، التي سنذكرها ضمن أهلَّة («»)، تمَّ اقتباسها من المصدر المذكور.

5. مسودة «برنامج حزب الإخوان المسلمين في مصر» (الباب الثاني: الدولة والنظام السياسي، الفصل الأول: الدولة)، الإصدار الأول في 25 / 8/ 2007، نشر على شبكة موقع إسلام أون لاين (www.islamonline.com) في 26 / 8/ 2007. وننبه هنا إلى أن جميع الاستشهادات الحرفية، التي سنذكرها ضمن أهلَّة («»)، تمَّ اقتباسها من المصدر المذكور.

6. انظر مقالات الصحف في تلك الفترة حول هذه المسألة، وانظر على سبيل المثال: خبر (أحمد مصطفى) بعنوان: «تعديلات حزب "الإخوان": إلغاء "مجلس العلماء" والإبقاء على رفض ترشيح الأقباط والنساء للرئاسة»، صحيفة **الحياة**، 23/ 2/ 2011.

7. انظر بهذا الخصوص: نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الديني** (القاهرة: سينا للنشر، 1992)، ص 186 وما يليها.

8. انظر مثلاً: القانون الأساسي لجمهورية ألمانيا الاتحادية، مرجع سابق، المادة 50-53، التي تتحدث عن دور المجلس الاتحادي.

9. انظر دستور جمهورية مصر العربية، الباب السابع، الفصل الأول (مجلس الشورى)، حيث تنص المادة 196 منه على أن ثلث أعضاء مجلس الشورى يتم تعيينهم من قبل رئيس الجمهورية (نص الدستور منشور على موقع الحكومة المصرية: www.egypt.gov.eg). هذا الكلام كُتب قبل قيام الثورة الشعبية في 25 كانون الثاني/ يناير 2011، التي أدت إلى إسقاط الرئيس حسني مبارك.

10. السيد يسين، «دولة دينية أم إسلام ديمقراطي؟»، صحيفة **الاتحاد** الإماراتية، 27/ 9/ 2007.

11. السيد يسين، «برنامج "الإخوان المسلمين" الصادر مؤخراً: مخاطر الحكومة الدينية»، صحيفة **النهار**، 20/ 7/ 2008.

12. راشد الغنوشي، «مبادئ الحكم والسلطة في الإسلام»، مرجع سابق.

13. المرجع السابق.

14. رضوان السيد، «أزمة الفكر السياسي الإسلامي»، مساهمة في كتاب: **أزمة الفكر السياسي العربي**، ط 2 (دمشق: دار الفكر، 2006)، ص 40.

15. عبداللطيف فتح الدين، مرجع سابق.

16. السيد يسين، «برنامج "الإخوان المسلمون"...»، مرجع سابق.

17. انظر على سبيل المثال: سامي كريم، «"المرأة من السياسة إلى الرئاسة"... مواقف متباينة بين الفقه والقانون»، صحيفة **الحياة**، 30/ 1/ 2010.

18. انظر: عمرو حمزاوي، وناثان براون، «ماذا يحدث داخل جماعة الإخوان المسلمين المصرية: النقاش حول برنامج الحزب وتداعياته»، دراسة نشرت ضمن **سلسلة أوراق كارنيجي**، العدد 89، يناير 2008، وخاصة ص 7–12، ومتاحة إلكترونياً على الرابط: (http://carnegieendowment.org/files/amr_ nathan_platformJanuary08.pdf).

19. السيد يسين، «دولة دينية أم إسلام ديمقراطي؟»، مرجع سابق.

20. انظر: «وثيقة العهد الوطني لسورية المستقبل»، صادرة عن جماعة الإخوان المسلمين في سورية بتاريخ 27 مارس 2012، ومنشورة على موقع الإنترنت: (http://ar.syriancouncil.org/issues/item/ 605-national-covenant-for-a-new-syria.html).

21. انظر بخصوص هذه الجماعة: حسان حطاب (مؤسس «الجماعة السلفية للدعوة والقتال»)، مقابلة معه (أجراها كميل الطويل) حول قصته قي العمل المسلح والتخلي عنه، نشرت في صحيفة **الحياة** بتاريخ 14/ 3/ 2009 (3 حلقات).

22. القادة المشاركون هم الشيوخ: كرم زهدي، وناجح إبراهيم، وعبود الزمر، وطارق الزمر، وحمدي عبدالرحمن، وعاصم عبدالماجد، وعلى الشريف، وفؤاد الدواليبي، وعصام دربالة، وكان الوحيد المتغيب هو الشيخ أسامة حافظ، والذي اعتقل في 1994، واستقر به المقام في معتقل الوادي الجديد. انظر: عصام دربالة، «صفحة من دفتر أسرار المبادرة»، مقال، نشر في 10/ 7/ 2007 على موقع الجماعة الإسلامية المصرية (www.egyig.com/Public/articles/essay/6/8366572.shtml).

23. انظر: محمد أمين عبدالعليم، مقابلة معه بعنوان: «أول حوار مع محمد أمين.. الذي أطلق المبادرة»، نشرت في 7/ 7/ 2007 على موقع الجماعة الإسلامية المصرية (www.egyig.com/Public/articles/ interview/6/83800706.shtml).

24. انظر: عصام العريان، «"الجماعة الإسلامية" في مصر...»، مرجع سابق؛ وانظر أيضاً: أحمد الجزار، مرجع سابق.

25. يعتبر د. ناجح إبراهيم مفكر الجماعة الإسلامية ومنظِّرها، والمساهم الأساسي في تأسيس الفكر الجديد.

26. انظر: «حوار مع د. ناجح إبراهيم [عضو مجلس شورى الجماعة الإسلامية المصرية] حول أهم قضايا الساعة»، نشر في 16/ 8/ 2006 على موقع الجماعة الإسلامية (/www.egyig.com/Public articles/interview/6/50721976.shtml).

27. ناجح إبراهيم، «اقرأ مقولتنا.. قبل أن توجه أسهم الانتقاد إلينا»، مقال نشر في 12/ 7/ 2006 على موقع الجماعة الإسلامية (www.egyig.com/Public/articles/mobadra/6/41891145.shtml)، (كل الاستشهادات بالنسبة إلى المنطلقات الأساسية مقتبسة من المقال المذكور، إلا في حالة الإحالة إلى مرجع آخر. وبالرغم من وجود أخطاء لغوية وركاكة في التعبير فقد حافظنا على أصل الاقتباس).

28. ناجح إبراهيم في حوار مع موقع مفكرة الإسلام بعنوان: «الجماعة الإسلامية لديها ما تقدمه للمجتمع» (أجرى الحوار الدكتورة ليلى بيومي)، نشر في 31/ 1/ 2007 على موقع الجماعة الإسلامية (www.egyig.com/Public/articles/interview/6/9978361.shtml)؛ وانظر أيضاً: ناجح إبراهيم، «أنت رجل دعوة أم سياسة؟ وخلّوا بيني وبين الناس»، مقال نشر في 26/ 5/ 2009 على موقع الجماعة الإسلامية (www.egyig.com/Public/articles/scholars/11/43206176.shtml).

29. ناجح إبراهيم، «أنت رجل دعوة أم سياسة؟...»، مرجع سابق.

30. «حوار مع د. ناجح إبرهيم حول أهم قضايا الساعة»، مرجع سابق (كل الاستشهادات بالنسبة إلى الملامح الأساسية مقتبسة من المقال المذكور، إلا في حالة الإحالة إلى مرجع آخر).

31. «حوار مع د. ناجح إبراهيم»، (أجرى الحوار مصطفى رجب)، نشر في مجلة **روز اليوسف** في 15/ 1/ 2007، وأعيد نشره على موقع الجماعة الإسلامية (www.egyig.com/Public/articles/interview/6/68863428.shtml).

32. نص بيان أصدرته الجماعة الإسلامية المصرية بعنوان: «مبادرة الجهاد.. خطوة على الطريق الصحيح»، نشر في 23/ 4/ 2007 على موقع الجماعة الإسلامية (www.egyig.com/Public/articles/announce/6/77349210.shtm)؛ وانظر أيضاً: ناجح إبراهيم، «تحية واجبة إلى الدكتور سيد إمام»، مقال نشر في 10/ 5/ 2007 على موقع الجماعة الإسلامية (www.egyig.com).

33. «حوار مع د. ناجح إبراهيم»، (أجرى الحوار مصطفى رجب)، مرجع سابق.

34. المرجع السابق.

35. محمد أبو رمان، «مراجعات الجماعة الإسلامية في مصر»، صحيفة **الغد** الأردنية، 4/ 2/ 2005.

36. جمال البنا، «جماعة الجهاد والجماعات الإسلامية...»، مرجع سابق.

37. محمد أبو رمان، «مراجعات الجماعة الإسلامية في مصر»، مرجع سابق.

38. ناجح إبراهيم، «أنت رجل دعوة أم سياسة؟»، مرجع سابق.

39. نقلاً عن خبر (أحمد رحيم) بعنوان: «"الجماعة الإسلامية" تسعى إلى الشرعية وتؤكد التزامها مبادرة وقف العنف»، نشر في صحيفة **الحياة**، 16/ 2/ 2011.

40. «السيد إمام عبدالعزيز شريف (المعروف باسم الدكتور فضل) في حوار معه»، مرجع سابق (كل الاستشهادات مستمدة من هذا الحوار).

41. انظر حول الصراع بين المؤيدين والمعارضين لمراجعات شريف: هاني السباعي، «رداً على سيد إمام في حواره مع "الحياة"... لم يتبع أحد "الدكتور فضل" حين ترك "جماعة الجهاد" وهناك فرق بين كتبه وكلامه إلى الصحافة»، صحيفة **الحياة**، 16/ 12/ 2007؛ وخليل العناني، «مراجعات "الجهاديّن" و"يوتوبيا" إنهاء العنف»، صحيفة **الحياة**، 5/ 12/ 2007؛ ومحمد أبو رمان، «مراجعات "الجهاد" بين التضخيم والاختزال»، صحيفة **الحياة**، 30/ 12/ 2007؛ ومحمد صلاح، «الدكتور فضل وإحقاق الحق»، صحيفة **الحياة**، 27/ 11/ 2007.

42. طارق البشري، **الحوار الإسلامي العلماني**، مرجع سابق، ص 32.

43. المرجع السابق، ص 27.

44. محمد سليم العوا في مقدمته لكتاب راشد الغنوشي، **الحريات العامة**...، مرجع سابق، ص 2.

45. راشد الغنوشي، **الحريات العامة**...، مرجع سابق، ص 15-16.

46. المرجع السابق، ص 87.

47. المرجع السابق، ص 102.

48. محمد سليم العوا، «النظام السياسي في الإسلام»، مساهمة في كتاب: **النظام السياسي في الإسلام**، مرجع سابق، ص 104-105.

49. راشد الغنوشي، **الحريات العامة**...، مرجع سابق، ص 17.

50. انظر: العوا، «النظام السياسي في الإسلام»، مرجع سابق، ص 108-109.

51. راشد الغنوشي، **الحريات العامة**...، مرجع سابق، ص 88-89.

52. المرجع السابق، ص 89-90.

53. محمد سليم العوا، «النظام السياسي في الإسلام»، مرجع سابق، ص 101.

54. المرجع السابق، ص 103.

55. المرجع السابق، ص 97-98.
56. راشد الغنوشي، **الحريات العامة...**، مرجع سابق، ص 90.
57. المرجع السابق، ص 103-104.
58. محمد سليم العوا، «النظام السياسي في الإسلام»، مرجع سابق، ص 119.
59. راشد الغنوشي، **الحريات العامة...**، مرجع سابق، ص 101.
60. المرجع السابق، ص 104.
61. المرجع السابق، ص 103.
62. محمد سليم العوا، «النظام السياسي في الإسلام»، مرجع سابق، ص 98-99.
63. طارق البشري، **الحوار الإسلامي العلماني**، مرجع سابق، ص 33.
64. راشد الغنوشي، **الحريات العامة...**، مرجع سابق، ص 17-18.
65. المرجع السابق، ص 30.
66. المرجع السابق، ص 6.
67. المرجع السابق، ص 72.
68. المرجع السابق، ص 84.
69. المرجع السابق، ص 113.
70. عبدالرزاق السنهوري، «أصول الحكم في الإسلام»، دراسة تم إعادة نشرها في كتاب: **الإسلام وأصول الحكم (الشيخ علي عبد الرازق) / أصول الحكم في الإسلام (د. عبدالرزاق السنهوري)**، (القاهرة: دار مصر المحروسة، 2007)، ص 182-183.
71. محمد سليم العوا، «النظام السياسي في الإسلام»، مرجع سابق، ص 134 وما تبعها، وص 144-145.
72. راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، مرجع سابق، ص 283-285.
73. محمد سليم العوا، «النظام السياسي في الإسلام»، مرجع سابق، ص 146.
74. المرجع السابق، ص 153.
75. المرجع السابق، ص 157.

76. المرجع السابق، ص 169–170.

77. راشد الغنوشي، **الحريات العامة**...، مرجع سابق، ص 134.

78. المرجع السابق، ص 137.

79. محمد سليم العوا، تعقيب على مبحث الدكتور برهان غليون، في كتاب: **النظام السياسي في الإسلام**، مرجع سابق، ص 274.

80. راشد الغنوشي، **الحريات العامة**...، مرجع سابق، ص 39؛ وانظر أيضاً: المرجع نفسه، ص 40 و140.

81. المرجع السابق، ص 108.

82. محمد سليم العوا، «النظام السياسي في الإسلام»، مرجع سابق، ص 123، و 125.

83. المرجع السابق، ص 125–126.

84. المرجع السابق، ص 129–130.

85. راشد الغنوشي، **الحريات العامة**...، مرجع سابق، ص 36، و39، و40.

86. راشد الغنوشي، مقابلة تلفزيونية معه في قناة الجزيرة الفضائية ضمن برنامج «في العمق» تحت عنوان: «الإسلاميون وتحديات الحكم في تونس» (مقدم البرنامج علي الظفيري)، تاريخ المقابلة 31/ 10/ 2011، انظر موقع الجزيرة الإلكتروني: (http://www.aljazeera.net/NR/exeres/FEBEEB28-146D-412F-8186-C180A8EEF50E.htm#).

87. محمد سليم العوا، «النظام السياسي في الإسلام»، مرجع سابق، ص 130.

88. المرجع السابق، ص 122–123.

89. رضوان السيد، مرجع سابق، ص 40–41.

90. عبد الإله بلقزيز، «الفكر السياسي العربي...»، مرجع سابق، ص 67.

91. استشهدنا بعبدالرحمن الكواكبي استناداً إلى جان داية، «علمانيو بلاد الشام المسلمون في عصر النهضة»، مداخلة في: مؤتمر حول العلمانية في المشرق العربي، مرجع سابق، ص 157؛ وانظر أيضاً للكاتب نفسه مقالاً بعنوان: «بلى! الكواكبي كان علمانياً»، صحيفة **السفير**، 25/ 9/ 2010، حيث يستشهد الكاتب بجملة من أقوال الكواكبي، التي تشير ضمناً، ولكن بوضوح إلى موقفه العلماني.

92. علي عبد الرازق، مرجع سابق، ص 154.

93. راجع الملابسات السياسية لصدور كتاب عبد الرازق، وحيثيات هذه الواقعة بالتفصيل عند: محمد عمارة، المرجع السابق، ص 7–110.

94. نقلاً عن: عمار علي حسن، مرجع سابق، الذي اعتمد على كتاب حسين مؤنس، بعنوان **دستور أمة الإسلام**.

95. نقلاً عن: عمار علي حسن، مرجع سابق، الذي اعتمد على كتاب محمد حسين هيكل، بعنوان **الأمة الإسلامية**.

96. محمد حسن الأمين، مقابلة أجراها معه بلال خبيز بعنوان «الإسلام لا يتعارض مع العلمانية»، مرجع سابق.

97. السيد علي الأمين، مرجع سابق.

98. هاني فحص، «المرجعية الدينية وبناء الدولة في العراق»، صحيفة **السفير**، 1/ 12/ 2008.

99. انظر بهذا الخصوص: خبر عن تأسيس تجمع سياسي ليبرالي باسم «أحرار» في العراق، نشر في صحيفة **الجريدة** العراقية، 9/ 11/ 2009؛ وإياد جمال الدين (رجل دين شيعي ونائب في البرلمان العراقي)، في حوار أجراه معه، تركي الدخيل ضمن برنامج «إضاءات» بُثَّ على قناة العربية الفضائية في 14/ 12/ 2007.

100. انظر الحوار مع أحمد القبانجي في برنامج «إضاءات» لمقدمه، تركي الدخيل، بث على قناة العربية الفضائية في 15/ 10/ 2010.

101. خبر(عدي حاتم) بعنوان: «السامرائي لـ "الحياة": نريد دولة مدنية تحترم ثوابت الإسلام»، صحيفة **الحياة**، 9/ 1/ 2010.

102. محمد حبش، مداخلة في مؤتمر حول العلمانية في المشرق العربي، مرجع سابق، ص 135.

103. محمد جابر الأنصاري، «تجاذب لابد أن يُحسم ...»، مرجع سابق.

104. غريغوار حداد (مطران لبناني)، حوار معه (أجرى الحوار هالة حمصي ونيكول طعمة)، نشر في صحيفة **النهار**، 4/ 3/ 2010؛ وانظر أيضاً مقاله: «العلمانية تحتضن لا تهدد»، صحيفة **النهار**، 25/ 9/ 2005.

105. ميشال سبع، «يجب إسقاط الأيديولوجيا الدينية... في السياسة»، صحيفة **النهار**، 19/ 12/ 2004.

106. نظّم المؤتمر «مركز القدس للدراسات» في عمّان بالتعاون مع «مؤسسة كونراد أيديناور» الألمانية، وذلك بمشاركة عدد كبير من الشخصيات الإسلامية من قرابة عشرين دولة، بينهم ممثلون عن

الحركات الإسلامية في مصر والأردن والمغرب والكويت والسعودية، علاوة على عدد من المفكرين الإسلاميين من إندونيسيا وماليزيا وباكستان وكينيا واليمن ولبنان وفلسطين. انظر: محمد أبو رمان، مقالة بعنوان: «توصيات مؤتمر إسلامي دولي في عمان تثير جدلاً: تجاوز "دولة الخلافة" وإثبات حق المرأة برئاسة الدولة!»، صحيفة **الحياة**، 9/ 9/ 2007.

107. اعتمدنا هنا على تقرير محمد أبو رمان في مقالته المذكورة آنفاً.

108. محمد جابر الأنصاري، «تجاذب لا بد أن يُحسم ...»، مرجع سابق.

109. الشيخ محمد علي الجوزو (مفتي جبل لبنان)، في حوار معه حول مصطلح العلمانية بين الغرب والإسلام، مرجع سابق. وهذا الطرح لا يقول به الشيوخ والدعاة الإسلاميون فقط، إنما يعد منتشراً أيضاً عند العامة. بهذا الصدد يقول مثلاً أحد المشاركين (أبو منتصر البلوشي) في نقاش حول الموضوع: «العلمانية فكرة أجنبية دخيلة وفدت إلينا مع الاستعمار الغربي بأذياله ومؤسساته الظاهرة والخفية، ولا يشك في ذلك أعداؤها، ولا يماري فيها دعاتها، كما ألمح بذلك من قبل علماء الإسلام مثل: محمد قطب، والشيخ سفر الحوالي، الذين لهم تأليفات في هذا الموضوع»، نقلاً عن: حلقة نقاش تلفزيونية بعنوان: «الإسلام والعلمانية في الشرق الأوسط»، مرجع سابق.

110. يوسف القرضاوي، **الثقافة العربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة** (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001)، ص 175.

111. عزام التميمي، مداخلة في حلقة نقاش تلفزيونية بعنوان: «الإسلام والعلمانية في الشرق الأوسط»، مرجع سابق.

112. أحمد برقاوي، مرجع سابق، ص 9.

113. عبداللطيف فتح الدين، مرجع سابق.

114. يأتي جورج طرابيشي على ذكر الكاتبين المعروفين برهان غليون، ومحمد عابد الجابري، حيث يشير إلى قول غليون في كتابه **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**، بأن العلمانية «إشكالية مصطنعة ومنقولة عن الغرب»، وقول الجابري بأن العلمانية «هي نموذج لإشكالية عادمة اللزوم ومستغنى عن خدماتها» لأن العلمانية تعني «فصل الكنيسة عن الدولة، والإسلام ليس فيه كنيسة لنفصله عن الدولة». انظر نقد أطروحة هذين الكاتبين وغيرهما عن الخصوصية الأوربية للعلمانية: جورج طرابيشي، **هرطقات 2**، مرجع سابق، ص 9 وما يليها؛ ووائل السواح، «في العلمانية والعلمانية السورية»، مساهمة في كتاب: **المسألة العلمانية 1**، مرجع سابق، ص 45 وما يليها؛ ووجيه كوثراني، «برنار لويس ومحمد عمارة: وحدة المنهج»، مرجع سابق.

115. برهان غليون، حوار مفتوح معه حول «أزمة المجتمعات العربية والموقف من الحداثة والديمقراطية والإسلام»، أجرى الحوار حميد كشكولي، ونشر في جزأين في يومي 13 و14/ 10/ 2010 على موقع الحوار المتمدن (www.ahewar.org).

116. محمد عابد الجابري، «الإصلاح تبيئة المفاهيم...»، مرجع سابق.

117. المرجع السابق.

118. انظر: الشيخ محمد علي الجوزو، مرجع سابق؛ وعزام التميمي، مرجع سابق، حيث يقول: «لا يوجد عندنا في الإسلام رجال دين ومؤسسة دينية» [الكلام في الأصل قيل بالعامية وقمنا بتفصيحه]؛ انظر أيضاً: راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، مرجع سابق، حيث يكتب: «فليس في الإسلام كهنوت يملك أن يحلل أو يحرم، وإنما الذي يحلل ويحرم هو الله الذي لا يحابي ولا يتحامل، وهو الغني عن العالمين الذي لا تنفعه طاعة ولا تضره معصية، مما يعطي الحقوق صفة العدل المطلق»، ص 34.

119. عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**، مرجع سابق، ص 13.

120. المرجع السابق، ص 14.

121. شمس الدين الكيلاني، «الإسلام والدولة والخلافة»، مرجع سابق.

122. عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**، مرجع سابق، ص 13.

123. نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الديني**، مرجع سابق، ص 21.

124. غي هارشير، مرجع سابق، ص 84.

125. للتعرف إلى العدد الضخم من الكنائس المسيحية المستقلة، راجع معجم الكنائس الصادر بالألمانية:
Kirchenlexikon – Christliche Kirchen, Freikirchen und Gemeinschaft, Hrsg. Sigrid Tröger und Karl-Wolfgang Tröger, Berlin: 1990.

126. انظر: نبيل دجاني، «الفضائيات العربية ومدى تأثيرها في المشاهد العربي: أدوات تغريب وتذويب ومسح لشخصية الأمة»، صحيفة **السفير**، 7/ 10/ 2010.

127. عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**، مرجع سابق، ص 6.

128. المرجع السابق، ص 8.

129. راجع في هذا الخصوص وبشيء من التفصيل: المرجع السابق، ص 7 وما يليها.

130. جورج طرابيشي، **هرطقات** 2، مرجع سابق، ص 12.

131. المرجع السابق، ص 14؛ إذ يستعرض جورج طرابيشي وبالتفصيل وقائع الحروب والنزاعات بين الشيعة والسُّنة ابتداءً من منتصف القرن الرابع وحتى منتصف القرن السابع - زمن سقوط بغداد في أيدي التتار- وذلك اعتماداً على حوليات ابن الأثير.

132. انظر: غالب هلسا، **العالم مادة وحركة**، ط 3 (بيروت: دار الحداثة، 1984)، ص 26 وما يليها؛ وانظر أيضاً: عمر فرُّوخ، **تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون**، ط 3 (بيروت: دار العلم للملايين، 1981)، ص 213 وما يليها.

133. لانحتاج هنا إلى توثيق هذه الأمثلة عن قتل المفكرين والأدباء والشعراء المذكورين وغيرهم بالتفصيل؛ لذكر ذلك في أغلب المؤلَّفات حول التاريخ الإسلامي، ونكتفي ببعض التنويهات المرجعية التي ذكرناها في الهوامش. وانظر أيضاً: محمد الحجيري، «ديوان الزنادقة مفهوم غامض جرّ الويلات- تنقيح الكتب وإزالة الأثر التاريخي»، صحيفة **السفير**، 8/ 2/ 2008؛ وكامل النجار، «أما آن للفكر الإسلامي أن يتحرر؟»، مقال نشر في بتاريخ 3/ 4/ 2005 على موقع إيلاف (www.elaph.com/ElaphWriter/2005/3/50618.htm).

134. أبو حامد الغزالي، **كتاب الأربعين في أصول الدين**، نقلاً عن: طيب تيزيني، مرجع سابق، ص 187- 188، حاشية رقم 3 (المصدر موثَّق لديه).

135. سفر بن عبدالرحمن الحوالي، «ظاهرة الزندقة وما يتعلق بها من أحكام»، مقال نشر (بلا تاريخ) على موقعه الإلكتروني (www.alhawali.com/index.cfm?method=home.SubContent&ContentID=5073).

136. عمر فرُّوخ، مرجع سابق، ص 289.

137. المرجع السابق، ص 290؛ وطيب تيزيني، مرجع سابق، ص 158.

138. طيب تيزيني، مرجع سابق، ص 312.

139. غالب هلسا، مرجع سابق، ص 25.

140. الهادي شقرون، **نقد العقلية العربية** (صفاقس، تونس: التعاضدية العمالية للطباعة والنشر، 1986)، ص 25.

141. هادي العلوي، مرجع سابق، ص 9.

142. مثل مجمع البحوث الإسلامية في الأزهر، حيث حَصَل هذا الأخير من مجلس الدولة على فتوى عام 1994 بقصر الجهة الدينيّة المختصة عليه فقط. انظر: حسن عطيّة، «الرقابة على الإبداع الفنيّ [في مصر]، فقه المصادرة وحماية المجتمع»، مجلة **الآداب**، 11/ 2002.

143. انظر كتابه: محمود محمد طه، **الرسالة الثانية من الإسلام**، ط 4 (أم درمان، السودان: د.ن، 1971)، الذي لا يحوي بين دفتيه أي إشارة إلى موقف معادٍ للدين، إنما مواقف تقليدية في فهم الدين الإسلامي على العموم، إلى جانب بعض الاجتهادات الفقهية حول مسائل نوقشت قديماً مثل: الجبر والاختيار، والجهاد، والرّق، وتعدد الزوجات، والطلاق، والحجاب في الإسلام.

144. كامل النجار، «الترابي ليس مرتداً»، مقال نُشر في 27/ 4/ 2006 على موقع الحوار المتمدن (www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=63234).

145. فرج فودة، **الحقيقة الغائبة** (مصر الجديدة: د.ن، 1986).

146. محمد علي شمس الدين، «من جذور العنف في الإسلام (الخوارج أو الإسلام البدوي)»، صحيفة **السفير**، 14/ 1/ 2010.

147. خبر بعنوان: «جماعة الجهاد تعلن أنها قتلت الصحفي المصري المختفي رضا هلال بالرصاص، ونجاة القمني من مصيره»، نشر في صحيفة **الشرق الأوسط** اللندنية، في 28/ 7/ 2005.

148. انظر مثلاً ما نشرته الصحف العربية بهذا الخصوص؛ ومنها صحيفة **الحياة** تحت عناوين «تضامن حقوقي مع الشاعر أحمد عبد المعطي حجازي بعد حكم ببيع أثاث منزله لتعويض داعية» (30/ 7/ 2007)، و«اتحاد الكتاب المصريين يدعم قضية حجازي»، و«إنهم يهتكون منزل أحمد عبد المعطي حجازي» (6/ 8/ 2007).

149. سيد محمود، تقرير بعنوان: «"بعبع" المثقفين المصريين يحقق "نصراً" جديداً ... حكمان قضائيان ضد جابر عصفور و"الأهرام" لمصلحة البدري»، صحيفة **الحياة**، 23/ 12/ 2008.

150. حسن عطيّة، «الرقابة على الإبداع الفنيّ [في مصر]»، مرجع سابق.

151. نصر حامد أبو زيد، أستاذ ومفكّر مصريّ معروف، تعرَّض للتشهير والقذف بسبب تحليله للخطاب الديني، ووصل الأمرُ إلى حدّ التفرقة بحكم قضائي بينه وبين زوجه، ومن ثم سفره إلى أوربا (هولندا) للتدريس في جامعاتها عام 1993(وقد وافته المنية عام 2010).

152. انظر خبر بعنوان: «غالبية تؤيد الرقابة الدينية على الإنتاج الأدبي (في تصويت أجرته الجزيرة نت)»، نشر في 23/ 1/ 2004 على موقع الجزيرة الإلكتروني (http://www.aljazeera.net/news/pages/c6962f6c-6e1b-4ad3-b6f4-d150a6dae9a9).

153. راجع الأخبار بهذا الخصوص المنشورة في صحيفة **الشرق الأوسط**، 12/ 1/ 2005؛ وكامل النجار، «أما آن للفكر الإسلامي أن يتحرر؟»، مرجع سابق.

154. نصر حامد أبو زيد، «الرقابة [في مصر] وتوابعها، شهادة حول الرقابة والجامعة في مصر»، مجلة **الآداب**، 11/ 2002. في مقاله يأتي الكاتب على أمثلة كثيرة تبرهن على تدخل رجال الدين لمنع أعمال علمية تتعلق بقضايا التاريخ الإسلامي أو لتوظيف أشخاص في الجامعة.

155. انظر: خبر (نبيل شرف الدين) بعنوان: «الأزهر يسحب كتاباً لمحمد عمارة يصف فيه المسيحيين بالمشركين»، نشر في 16/ 12/ 2009 على موقع **إيلاف** (www.elaph.com/Web/AkhbarKhasa/ 2009/12/5/38600.htm).

156. انظر خبر (عصام أبو القاسم) بعنوان: «الروائي السوداني عبدالعزيز ساكن يواجه الرقابة»، نشر في صحيفة **الحياة** في 7/ 1/ 2011.

157. انظرعلى سبيل المثال: خبر بعنوان: «بيان تضامن مع الكتَّاب والناشرين الأردنيين [من كتاب عرب]»، نُشر في صحيفة **السفير** في 24/ 12/ 2008.

158. انظر تقريراً من الأردن بعنوان: «منع كتاب وتغريم كاتبه السوداني ودار النشر»، نشر في صحيفة **الحياة** في 22/ 2/ 2010.

159. انظر: بشير مفتي، «مثقفون جزائريون وعرب تضامنوا مع الكاتب الذي جدّد المكتبة الوطنية...»، صحيفة **الحياة**، 10/ 11/ 2008؛ وانظر: «ردّ أدونيس على تكفيره في: مدارات – من القيد لا من الحرية... يجيء الخطر»، صحيفة **الحياة**، 18/ 12/ 2008.

160. انظر: تحقيق (أحمد علي) بعنوان: «معرض الكويت للكتاب في دورته الثالثة والثلاثين... الرقابة تمنع عشرات الكتب والمثقفون يحتجون»، نُشر في صحيفة **الحياة** في 23/ 11/ 2008.

161. انظر: كامل النجار، «أما آن للفكر الإسلامي أن يتحرر؟»، مرجع سابق.

162. محسن خضر، «أزمة العقل العربي...لا نحتفي بالحياة فلا تحتفي بنا»، صحيفة **الحياة**، 15/ 3/ 2009.

163. انظر خبر بعنوان: «منع نصر حامد أبو زيد من دخول الكويت»، نشر في صحيفة **السفير** في 17/ 12/ 2009.

164. انظر: كامل النجار، «أما آن للفكر الإسلامي أن يتحرر؟»، مرجع سابق.

165. خبر (محمد صلاح) بعنوان: «الأزهر يصادر كتاباً جديداً لنصر أبو زيد لاتهامه بـ"الطعن في صحيح العقيدة"»، نشر في صحيفة **الحياة** في 27/ 11/ 2003.

166. انظر: خبر بعنوان: «غالبية تؤيد الرقابة الدينية على الإنتاج الأدبي (في تصويت أجرته الجزيرة نت)»، مرجع سابق.

167. سيد قطب، **معالم في الطريق** (القاهرة: د.ن، 1968)، ص 136، نقلاً عن: نصر حامد أبو زيد، **نقد الفكر الديني**، مرجع سابق، ص 71.

168. سعيد الكحل، مرجع سابق.

169. فمثلاً يقول الشيخ يوسف القرضاوي في كتابه: **الثقافة العربية الإسلامية**...، مرجع سابق، ص 176، بأن «العلمانية عندنا فهي ضد الدين، وضد فكر الأمة، وضد مصلحتها».

170. محمد حسن الأمين، مقابلة أجراها معه بلال خبيز بعنوان «الإسلام لا يتعارض مع العلمانية»، مرجع سابق.

171. راشد الغنوشي، «مبادئ الحكم والسلطة في الإسلام»، مرجع سابق.

172. انظر: استعراض نتائج هذه الدراسات حول التدين لدى:
Hans-Ferdinand Angel, "was ist Religiösität?" in: (www.theo-web.de/ausgabe-2002-01/angel02-1-2.pdf)

173. غي هارشير، مرجع سابق، ص 112.

174. تيودور هانف، في حوار معه على هامش ندوة «حكم الله وحكم قيصر»، مرجع سابق.

175. انظر: Robert Leicht, "Störfaktor Religion," *Die Zeit*, 7-4-2004.

176. انظر: عزام التميمي، مرجع سابق.

177. علي حويلي، «البنك الدولي يتوقع إصابة 4 في المئة من العرب... الثقافة العربية المحافظة لم تحدّ من انتشار الإيدز»، صحيفة **الحياة**، 15/ 1/ 2008.

الفصل الرابع

1. الطبري في تفسيره، في: **الموسوعة الشاملة للقرآن الكريم وعلومه**، مرجع سابق.

2. القرطبي في تفسيره، في: **الموسوعة الشاملة للقرآن الكريم وعلومه**، مرجع سابق.

3. الطبري في تفسيره، مرجع سابق.

4. محمد السماك، «ثقافة الحوار في الإسلام: حرية الاختيار وحق الاختلاف»، صحيفة النهار، 17/ 11/ 2002.

5. القرطبي في تفسيره، مرجع سابق.

6. الطبري في تفسيره، مرجع سابق.

7. محمد حسن الأمين، مقابلة أجراها معه بلال خبيز بعنوان «الإسلام لا يتعارض مع العلمانية»، مرجع سابق.

8. محمد السماك، مرجع سابق.

9. حول موضوع النسخ، انظر: ابن سلامة، **الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم**، ويمكن الاطلاع على هذا الكتاب من خلال الموقع الإلكتروني الآتي: (www.annaqed.com).

10. يوسف القرضاوي، «الجدل حول آية السيف: وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة»، دراسة نشرت في 22/ 7/ 2003 على موقع إسلام أون لاين (www.islamonline.net/Arabic/contemporary/ 2003/07/articleo4c.shtml).

11. الآية 29 من سورة التوبة: ﴿قَاتِلُواْ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾، والآية 123 من السورة نفسها: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ قَاتِلُواْ الَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ الْكُفَّارِ وَلِيَجِدُواْ فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾.

12. القرطبي في تفسيره للآية 5 من سورة التوبة، مرجع سابق.

13. القرطبي في تفسيره الآية 69 من سورة الحج، مرجع سابق.

14. الاقتباس لمحمد سعيد رمضان البوطي في كتابه **الجهاد في الإسلام** (الذي صدر أول مرة عام 1993)، ومنقول عن: محمد العواودة ، «"آية السيف" هل تبيح قتل غير المسلمين؟»، صحيفة **الغد** الأردنية، 15/ 12/ 2006. وانظر أيضاً اختلاف الفقهاء القدامى في تفسير الآية 6 من سورة التوبة بربطها بالآية السابقة لها عند القرطبي، مرجع سابق.

15. يوسف القرضاوي، «الجدل حول آية السيف ...»، مرجع سابق.

16. راشد الغنوشي ، **الحريات العامة** ...، مرجع سابق ، ص 37.

17. يوسف القرضاوي، «الجدل حول آية السيف ...»، مرجع سابق (هنا مستشهداً بما قاله الأستاذ الدكتور مصطفى زيد في كتابه عن **النسخ في القرآن**) .

18. محمد حسن الأمين، مرجع سابق.

19. اعتمدنا هنا على: **المنجد في اللغة والأعلام**، ط 33 (بيروت: دار الشروق، 1992)، مادة «آمن»، ص 18؛ ومادة «عرف»، ص 498 وما يليها.

20. جورج خضر، «الإيمان والعقل»، صحيفة **النهار**، 6/ 7/ 2002.

21. برهان غليون، حوار مفتوح معه حول «أزمة المجتمعات العربية...»، مرجع سابق.

22. سورة الإسراء، الآية 85: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّن الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلًا﴾؛ وسورة آل عمران، الآية 7: ﴿... وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ؛ [أي الكتاب] إِلاَّ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ...﴾.

23. انظر سورة الأنفال، الآية 67: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللهُ يُرِيدُ الآخِرَةَ وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾؛ وانظر أيضاً سورة التوبة، الآية 38: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمُ انفِرُواْ فِي سَبِيلِ الله اثَّاقَلْتُمْ إِلَى الأَرْضِ أَرَضِيتُم بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الآخِرَةِ إِلاَّ قَلِيلٌ﴾.

24. بالمعنى نفسه، انظر أيضاً: سورة فصِّلت، الآية 6؛ والإسراء، 93؛ والأنعام، 50.

25. القرطبي في تفسيره، مرجع سابق.

26. جاء بهذا الحديث القرطبي في تفسيره لسورة الأنفال، الآية 67، مرجع سابق.

27. انظر: جورج طرابيشي، **هرطقات**، مرجع سابق، ص 20 وما يليها؛ وانظر أيضاً حول الحديث نفسه: طيب تيزيني، مرجع سابق، ص 100، حاشية رقم 1.

28. نقلاً عن: العفيف الأخضر، مرجع سابق؛ وانظر أيضاً الواقعة نفسها عن ابن إسحق، التي تحدث عنها بكلمات أخرى مشابهة، مستشهداً بها من قبل: عبدالوهاب المسيري، المجلد الأول، مرجع سابق، ص 18.

29. مراد وهبة، «إشكالية المقدس»، مجلة **الديمقراطية** (القاهرة)، العدد 22 (نيسان/ إبريل 2006).

30. ياسين الحاج صالح، «في نقد العلمانية والديمقراطية أو مشكلتا الدين والدولة»، مساهمة في كتاب: **المسألة العلمانية 1**، مرجع سابق، ص 31.

31. علي عبد الرازق، مرجع سابق، ص 157.

32. عبدالله العروي، مرجع سابق، ص 122-123 وانظر ما يليها.

33. نقلاً عن: جان داية، مرجع سابق.

34. انظر الحوار الذي أجرته مجلة **دير شبيغل** الألمانية (*Der Spiegel*) مع عالم علم الأحياء العصبي غيرهارد روت (Gerhard Roth)، وعالم اللاهوت أبرهارد شوكونهوف (Eberhard Schockenhoff) حول عمل دماغ الإنسان، والذي نشر في 20/ 12/ 2004.

35. انظر:

K.-H. Flechsig, "Kulturelle Orientierungen," Interne Arbeitspapiere 1/2000, Göttingen (Institut für Interkulturelle Didaktik), im internet: (www.gwdg.de/~kflechs/iikdiaps 1-00.htm).

36. عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**، مرجع سابق، ص 11.

37. طيب تيزيني، مرجع سابق، ص 79.

38. يوسف القرضاوي، في حوار تلفزيوني معه حول «ظاهرة التكفير .. نشأتها وآثارها على المجتمع ومستقبل الإسلام»، ضمن برنامج «الشريعة والحياة» (مقدم الحلقة: ماهر عبدالله)، بث على قناة الجزيرة القطرية في 21/ 1/ 2001 .

39. طيب تيزيني، مرجع سابق، ص 80.

40. انظر على سبيل المثال: فاضل الأنصاري، مرجع سابق، ص 138.

41. ننبه هنا إلى أن جميع الاستشهادات الحرفية من قبل المفسرين المذكورين مقتبسة من: **الموسوعة الشاملة للقرآن الكريم وعلومه**، مرجع سابق.

42. سامي الذيب، حوار معه أجرته صحيفة **نوفيليست** السويسرية حول «ترتيب آيات القرآن الكريم بحسب التسلسل التاريخي» (ترجمة نائل جرجس) ، نشر على شبكة العلمانيين العرب (www.3almani.org).

43. انظر مثلاً: عمر فرُّوخ، مرجع سابق، ص 205، و 212.

44. حسن إبراهيم حسن، **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي**، 5 أجزاء، ط 7 (بيروت: دار الأندلس، 1964)، الجزء الأول، ص 251.

45. انظر حول هذه المسألة: راشد الغنوشي، **الحريات العامة**...، مرجع سابق، ص 122.

46. حسين مروة، **النزعات المادية**...، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص 162.

47. نقلاً عن: المرجع السابق، ص 167، حاشية رقم 65.

48. انظر تفاسير القرطبي والطبري للآية المذكورة في: **الموسوعة الشاملة للقرآن الكريم وعلومه**، مرجع سابق.

49. فخر الدين الرازي، **التفسير الكبير**، الجزء الثاني، ص 295–296، الاقتباس منقول من: طيب تيزيني، مرجع سابق، ص 226؛ وانظر أيضاً أمثلة حول الاختلاف في فهم المحكم والمتشابه جاء بها نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الديني**، مرجع سابق، ص 89 وما يليها.

50. انظر حول هذه المسألة: نصر حامد أبو زيد، **نقد الفكر الديني**، مرجع سابق، ص 162 وما يليها.

51. المرجع السابق، ص 94.

52. انظر: حسن إبراهيم حسن، **تاريخ الإسلام**...، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص 330.

53. عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**، مرجع سابق، ص 15.

54. هيثم سرحان، «مسالك النقاش وعنف التأويل...صورة المرأة من الخطاب إلى الحجاب»، صحيفة **الحياة**، 8/ 1/ 2011.

55. انظر: خبر (أمينة خيري) بعنوان: «جبهة علماء الأزهر ستحاكم طنطاوي فقهياً... بعد جردها لفتاويه المثيرة للجدل»، نشر في صحيفة **الحياة** في 3/ 11/ 2007.

56. انظر مثلاً: السيد زايد، «"لعبة السياسة"سجال بين الإخوان والسلفيين»، مقال نشر في 1/ 12/ 2009 على موقع: الإسلاميون (http://islamyun.net/index.php?option=com_k2&view=item&id=219).

57. انظر: خبر بعنوان: «انتفاضة "الأجساد المحترقة"»، نشر في صحيفة **السفير** في 19/ 1/ 2011.

58. للاطلاع على الفتاوى التي تحرّم الصلح مع إسرائيل، والتفريط بأي أرض من فلسطين التاريخية، والتطبيع مع الكيان الإسرائيلي، انظر الموقع الإلكتروني للاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، الذي يوجد مقره الرئيسي في دولة قطر (www.imsonline.net).

59. انظر: «القرضاوي: الجدار الفولاذي بين مصر وغزة محرم شرعاً»، خبر نشر في 28/ 12/ 2009، على موقع الإسلام اليوم (www.islamtoday.net/albasheer/artshow-12-125010.htm).

60. نقلاً عن خبر بعنوان: «لقاء "العلماء المسلمين" يطالب قباني بالاستقالة»، نشر في صحيفة **الحياة** في 16/ 2/ 2011.

61. نقلاً عن خبر من النجف بعنوان: «الحائري ووكيل خامنئي يحرمون تظاهرة اليوم والسيستاني والنجفي يؤيدانها لأنها حق مشروع»، نشر في صحيفة **الحياة** في 25/ 2/ 2011.

62. انظر: خبر بعنوان: «ضده "لأنه بين مسلم وغير مسلم"...»، نشر في صحيفة **الحياة** بتاريخ 17/ 10/ 2008؛ وخبر آخر بعنوان: «فتاوى دينية في توقيع الاتفاق الأمني العراقي- الأمريكي: "علماء المسلمين" تحرمه والسيستاني يوكل الأمر إلى الشعب»، نشر في صحيفة **الحياة** بتاريخ 15/ 10/ 2008.

63. نقلاً عن خبر بعنوان: «هيئة العلماء السعودية تحرّم التظاهرات: الإصلاح لا يكون بالفِتن وتفريق الجماعة»، نشر في صحيفة **النهار** بتاريخ 7/ 2/ 2011.

64. خبر بعنوان: «محكمة تلغي قراراً للجامعة الأمريكية بمنع دخول منقّبة»، نشر في صحيفة **الحياة** بتاريخ 10/ 6/ 2007.

65. ورد هذا الموقف للشيخ محمد الهمدان في خبر نشر في صحيفة **السفير** بتاريخ 29/ 10/ 2008.

66. انظر: خبر بعنوان: «فتوى جديدة.. للقتل!»، نشر في صحيفة **السفير** بتاريخ 24/ 2/ 2010.

67. انظر: خبر (مصطفى الأنصاري) بعنوان: «في بحث حشد فيه تأييد علماء كبار قديماً وحديثاً... العبيكان: يجوز للمرأة السفر بلا محرم "إذا أمنت"»، نشر في صحيفة **الحياة** بتاريخ 22/ 12/ 2008.

68. هشام الدجاني، «الإسلام في عصر التحديات بين النص والعقل»، صحيفة **الحياة**، 18/ 12/ 2007.

69. محمد حسن الأمين، مقابلة أجراها معه بلال خبيز، بعنوان «الإسلام لا يتعارض مع العلمانية»، مرجع سابق.

70. نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الديني**، مرجع سابق، ص 28-29.

71. أُبيّ حسن، مرجع سابق.

72. يوسف القرضاوي، في حوار تلفزيوني له حول «الخطاب الإسلامي في عصر العولمة»، ضمن برنامج «الشريعة والحياة» على قناة الجزيرة القطرية بتاريخ 22/ 12/ 2002.

73. سورة الإسراء، الآية 85: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّن الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلًا﴾.

74. عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**، مرجع سابق، ص 14-16.

75. وجيه كوثراني، «وثيقة بررت عام 1922 قيام دولة حديثة...»، مرجع سابق.

76. هشام الدجاني، مرجع سابق.

77. محمد أركون، **الإسلام والحداثة**، ترجمة: هاشم صالح (جبلة، سورية: دار بدايات، 2008)، ص 72-73.

78. نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الديني**، مرجع سابق، ص 20.

79. محمد علي الجوزو، مرجع سابق.

80. انظر: حول لفظ "Diskurs" موسوعة المعرفة الألمانية على الإنترنت: (www20.wissen.de).

81. محمد عبدالفتاح السروري، «المحافظون المعاصرون في الإسلام والمسيحية ..قراءة في محددات الخطاب»، صحيفة **الحياة**، 16/ 10/ 2010.

82. تركي الحمد، مرجع سابق، ص 173.

83. هشام الدجاني، مرجع سابق.

84. نقلٌ موثَّقٌ عن طيب تيزيني، مرجع سابق، ص 146 وما يليها، حاشية رقم 2.

85. انظر حول إشكالية صحة الأحاديث: نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الديني**، مرجع سابق، ص 94 وما يليها.

86. لتأكيد ما قلناه نسرد المعايشة التالية من الذاكرة: لقد قام التلفزيون الألماني بتجربة حول موضوع قدرة الإنسان على الاحتفاظ بمعلومات نصيَّة، من حيث محتواها وإعادة سردها حرفياً، فتم اختيار 10 أشخاص من جمهور الحاضرين الذين يظنون بأن ذاكرتهم قوية. بدأ الاختبار بتلاوة نص مكتوب حول قصة ما (ثلث صفحة تقريباً) أمام الشخص الأول وفي مقصورة صغيرة مغلقة بإحكام. وكان على هذا الشخص الأول أن يحاول حفظ هذه القصة حرفياً ما أمكن واستيعاب محتواها أيضاً ليقصَّها بعدئذ على الشخص الثاني، وهكذا دواليك، حتى وصل النقل إلى الشخص العاشر. وبعد سير هذه العملية، التي استغرقت أقل من ساعة كما أذكر، تم الطلب من الشخص العاشر أن يسرد أمام الجمهور ما سمعه من الشخص التاسع حول القصة المذكورة. فكانت النتيجة أنه لم يستطع أن يقول جملة واحدة صحيحة من النص الأصلي، أما بالنسبة إلى محتوى القصة فلم يستطع إلا سرد نسبة ضئيلة منه.

87. وجيه كوثراني، «برنار لويس ومحمد عمارة: وحدة المنهج»، مرجع سابق.

88. يوسف القرضاوي، في حوار تلفزيوني معه حول «ظاهرة التكفير...»، مرجع سابق.

89. نقلاً عن القرطبي في تفسيره لسورة الأنعام، الآية 57، مرجع سابق.

90. نقلاً عن: أمين المهدي، مقدمة الناشر لكتاب فرج فودة المعنون **زواج المتعة** (القاهرة: د.ن، 1992)، وقد اعتمدنا على نسخة إلكترونية للكتاب محمَّلة من الإنترنت.

91. محمد حسن الأمين، مقابلة أجراها معه بلال خبيز بعنوان «الإسلام لا يتعارض مع العلمانية»، مرجع سابق.

92. المرجع السابق.

93. راشد الغنوشي، **الحريات العامة**...، مرجع سابق، ص 59.

94. نصر حامد أبو زيد، **نقد الفكر الديني**، مرجع سابق، ص 132.

95. محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر**...، مرجع سابق، ص 29.

96. انظر:

Hans Grünberger, "Dehumanisierung der Gesellschaft und Verabschiedung staatlicher Souveränität: das politische System in der Gesellschaftstheorie Niklas Luhmanns," in: *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, Hrsg.: Iring Fetscher und Herfried Münkler, Bd 5, München: 1987, S. 623.

97. نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الديني**، مرجع سابق، ص 53.

98. انظر: حول اجتماع السقيفة بالتفصيل نسبياً: فاضل الأنصاري، مرجع سابق، ص 250 وما يليها (ملاحظة: لقد اكتفينا بمرجع واحد وذلك للإسناد فقط، والواقع أن هذه الحادثة وغيرها مذكورة بتفصيل أو اقتضاب في جميع الكتب عن تاريخ صدر الإسلام).

99. هادي العلوي، مرجع سابق، ص 53 –54.

100. انظر: المرجع السابق، ص 78؛ وانظر أيضاً: فاضل الأنصاري، مرجع سابق، ص 269 وما يليها.

101. انظر: حول حروب الردة: فاضل الأنصاري، مرجع سابق، ص277 وما يليها.

102. نقلاً عن المرجع السابق، ص 296 (الذي اعتمد في استشهاده على الطبري وابن كثير واليعقوبي).

103. المرجع السابق، ص 299.

104. هادي العلوي، مرجع سابق، ص 57.

105. انظر بالتفصيل حول حيثيات استخلاف عثمان: فاضل الأنصاري، مرجع سابق، ص 335 وما يليها.

106. المرجع السابق، ص 409 وما يليها.

107. انظر: المرجع السابق، ص 410 وما يليها.

108. فاضل الأنصاري، مرجع سابق، ص 299.

109. محمد سليم العوا، «النظام السياسي في الإسلام»، مرجع سابق، ص 107.

110. فاضل الأنصاري، مرجع سابق، ص 356.

111. نقلاً عن: سيد القمني، «قمة السقيفة: قراءة مخالفة»، مقال نشر في 23/ 4/ 2010 على موقع الحوار المتمدن (www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=212673).

112. انظر: حسن إبراهيم حسن، **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي**، مرجع سابق، الجزء 1، ص 94 وما يليها، وص127 وماتلاهـا؛ انظر أيضاً: سيد القمني، «البيعة ليست هي التصويت» (2)، مقال نشر في 18/ 3/ 2009 على موقع الحوار المتمدن (www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=166173).

113. جاء مفهوم البيعة في القرآن بصيغة الفعل في أربع آيات: سورة الفتح، الآيتان 10 و18؛ والتوبة، الآية 111؛ والممتحنة، الآية 12؛ واقترن بالله والرسول فقط. فالآية 10 من سورة الفتح تقول: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللهَ يَدُ الله فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ اللهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾.

114. يقول أحمد بن حبل عن رواية عبدوس العطار: «من غلب على المسلمين بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين، فلا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً، باراً كان أم فاجراً»، نقلاً عن سيد القمني، «البيعة ليست هي التصويت» (1)، مقال نشر في 28/ 2/ 2009 على موقع شفاف الشرق الأوسط (www.metransparent.com/spip.php?page=article&id_article=5606&lang=ar).

115. فاضل الأنصاري، مرجع سابق، ص 260.

116. هادي العلوي، مرجع سابق، ص 55.

117. تقي الدين النبهاني، **نظام الحكم في الإسلام** (القدس: منشورات حزب التحرير، 1953)، ص 57، نقلاً عن: راشد الغنوشي، **الحريات العامة**...، مرجع سابق، ص 118. هنا لابد من الإشارة إلى أن الغنوشي أبدى معارضته لموقف النبهاني ولكن دون التشكيك بصحة ما قاله عن ممارسات عمر وأبي بكر، وذلك بحجة أن هذه الأخيرة غير ملزمة للمسلمين شرعاً.

118. عبدالله العروي، مرجع سابق، ص 121.

119. هادي العلوي، مرجع سابق، ص 71–72.

120. فاضل الأنصاري، مرجع سابق، ص 283 وما يليها.

121. المرجع السابق، ص 383 وما يليها، وانظر أيضاً: حسن محسن رمضان، مرجع سابق، ص 18 وما يليها.

122. فاضل الأنصاري، مرجع سابق، ص 359؛ انظر حول هذه النقطة بالتفصيل ما يليها من صفحات.

123. المرجع السابق، ص 319 وما يليها.

124. فاضل الأنصاري، مرجع سابق، ص 261.

125. سيد القمني، «البيعة ليست هي التصويت» (1)، مرجع سابق.

126. سيد القمني، «البيعة ليست هي التصويت» (2)، مرجع سابق.

127. حسن محسن رمضان، مرجع سابق، ص 22 وما يليها.

128. علي عبد الرازق، مرجع سابق، ص 127 و ص 129.

129. سيد القمني، «قمة السقيفة ...»، مرجع سابق.

130. محمد البرغوثي، «مراجعة لكتاب محسن عبدالعزيز: الاستبداد.. من الخلافة للرئاسة» (الصادر عام 2007)، صحيفة **النهار**، 26/ 3/ 2007.

131. علي عبد الرازق، مرجع سابق، حاشية 2، ص 130، و131.

132. وجيه كوثراني، «برنار لويس ومحمد عمارة: وحدة المنهج»، مرجع سابق.

133. هادي العلوي، مرجع سابق، ص 101.

134. عبدالله العروي، مرجع سابق، ص 92.

135. سعيد الكحل، مرجع سابق.

136. علي عبد الرازق، مرجع سابق، ص 117.

137. فاضل الأنصاري، مرجع سابق، ص 81.

138. وجيه كوثراني، «برنار لويس ومحمد عمارة: وحدة المنهج»، مرجع سابق.

139. هادي العلوي، مرجع سابق، ص 73.

140. علي عبد الرازق، مرجع سابق، حاشية رقم 1، ص 131.

141. انظر للإسناد بعض الأمثلة التي استشهد بها هادي العلوي في الفترة الأموية والعباسية، مرجع سابق، ص 102-111؛ وفاضل الأنصاري، مرجع سابق، ص 38-39.

142. انظر: المرجع الألماني (تاريخ العرب: من البدايات إلى اليوم):
Lothar Rathmann und Autorenkollektive, *Geschichte der Araber, Von den Anfängen bis zur Gegenwart,* 7 Bände, Berlin: Akademie-Verlag, 1971, hier Bd 1.

143. حسين مروّة، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 198.

144. هادي العلوي، مرجع سابق، ص 100.

145. المرجع السابق، ص 100.

146. عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**، مرجع سابق، ص 11.

147. المرجع السابق، ص 12.

148. المرجع السابق، ص 11-12.

149. المرجع السابق، ص 12.

150. وجيه كوثراني، «برنار لويس ومحمد عمارة: وحدة المنهج»، مرجع سابق.

151. قصي الحسين، «في ثقافة الإذعان: سوسيولوجيا الخطاب السلطاني ومفهوم الرعية»، صحيفة **النهار**، 1/ 3/ 2010.

152. خالد الحروب، «الإسلاميون العرب والمسألة العلمانية»، مرجع سابق.

153. شمس الدين الكيلاني، «الأولوية للإصلاح الديني أم للإصلاح السياسي؟»، صحيفة الحياة، 25/ 9/ 2010.

154. برهان غليون، «النظام السياسي في الإسلام»، مرجع سابق، ص 53.

155. محمد سعيد العشماوي، «إعادة ترتيب التاريخ الإسلامي» (1 و2)، مقالان نشرا في 11/ 9 و5/ 10/ 2008 على موقع الإنترنت شفاف الشرق الأوسط (www.metransparent.com).

156. شمس الدين الكيلاني، «الإسلام والدولة والخلافة»، مرجع سابق.

157. هلا أمّون، «منطق التكفير والمشروع البديل»، صحيفة **النهار**، 3/ 9/ 2007.

158. انظر على سبيل المثال: حسن محسن رمضان، مرجع سابق، ص 14.

159. انظر على سبيل المثال: سليمان تقي الدين، «إســلام ومـذاهـب»، صحيفة **السفير**، 13/ 3/ 2009.

160. طيب تيزيني، مرجع سابق، ص 160–161.

161. نذكر هنا مثالاً صارخاً عن طغيان الجانب الإثني على الديني، والذي شاهدناه بأم أعيننـا في منطقـة عسير بالمملكة العربية السعودية، التي تُعدّ مهداً للإسلام: ففي إحدى رحلاتنا إلى قريـة قريبـة مـن بلدة القنفذة، حيث كنا نقوم بدراسات ميدانية (1980)، رأينا امرأة عجوزاً تركب حماراً وهي عارية الصدر تماماً، واستغربنا ذلك في بلد لا يكتفي نساؤه بلبس الحجاب الشرعي المعروف فحسب، إنـما يتعداه إلى النقاب. وعندما استفسرنا عن ذلك من شيخ القرية المقـصودة، قـال لنـا بـأن هـذه المـرأة وغيرها من أصول أفريقية، وكانت منتمية إلى طائفة العبيد، وهؤلاء حـافظوا عـلى تقاليـدهم، عـلى الرغم من دخولهم في الإسلام منذ مئات السنين.

162. جورج طرابيشي، **هرطقات 2**، مرجع سابق، ص 9–96.

163. انظر: تقرير مشروع قياس الرأي العام العربي المعنون « المؤشر العربي» لعام 2011، الذي صدر في مارس 2012 عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في الدوحة، قطر، ونشر على موقعه الإلكتروني:
(http://www.dohainstitute.org/Home/Details/5d045bf3-2df9-46cf-90a0-d92cbb5dd3e4/7b817b45-8186-4979-82a3-76616ef2bc23).

وجدير بالذكر، أن الاستطلاع تناول 12 دولة تشمل 85 في المائة مـن سـكان العـالم العـربي، بواقـع 16173 مقابلة وجاهية مع عينة ممثلة من المواطنين في هذه البلدان.

164. المرجع السابق، ص 37–42.

165. المرجع السابق، ص 60–62، و66–70.

166. انظر المقال المُترجم من اللغة الإنجليزية إلى الألمانية، وكاتبه التركي كان رئيس لجنـة وضـع مـسودة الدستور الجديد لتركيا:

Ergun Özbudun, “Ein Grundgesetz nach deutschem Vorbild,“ Frankfurter Allgemeine Zeiung, 10/1/2008, aus: (www.faz.net/ aktuell/ feuilleton/ debatten/ tuerkischer-verfassurgsentwurf-ein-grudgesetz-nach-deutschem-vorbild-1515670.html).

167. انظر: **الموسوعة الشاملة للقرآن الكريم وعلومه**، مرجع سابق.

168. فمثلاً تعهد الرئيس السوداني عمر البشير ببناء دولة متقدمة في شمال الـبلاد بعـد انفـصال الجنـوب عملياً في تموز/ يوليو 2011، مؤكداً أن تطبيق الشريعة الإسلامية بـات محـسوماً ولا مزايـدات فيـه، لأن 98 في المئة من سكان الشمال مسلمون. انظر: خبر (النور أحمد النـور) بعنـوان: «البـشير يتعهـد تطبيق الشريعة وبناء "دولة متقدمة"»، نشر في صحيفة **الحياة** بتاريخ 10/ 2/ 2011.

الفصل الخامس

1. هنري بينا-روث، مرجع سابق، ص 37.
2. سعيد الكحل، مرجع سابق.
3. المرجع السابق.
4. ميشال سبع، مرجع سابق.
5. العفيف الأخضر، مرجع سابق.
6. وائل السواح، «في العلمانية والعلمانية السورية»، مساهمة في كتاب: **المسألة العلمانية 1**، مرجع سابق، ص 69-70؛ وانظر أيضاً حول مسألة التناقض بين الديمقراطية والمرجعية الدينية للدولة مقدمته في الكتاب نفسه، ص 7-19.
7. سيد القمني، «الوطن والمواطنة عند الإسلاميين» (2)، مقال نشر في 14/ 5/ 2009 على موقع الحوار المتمدن (www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=171865)؛ وانظر أيضاً: منى فياض، «في فضح عنصريتنا الكامنة»، صحيفة **النهار**، 29/ 4/ 2007.
8. نقلاً عن: محمد الرميحي، «احتضار المصطلح في السياسية العربية»، صحيفة **النهار**، 20/ 3/ 2007.
9. محمد علي الأتاسي، «حماس تقاوم "ثقافة العري"»، مقال نشر في 6/ 8/ 2009 على موقع الحوار المتمدن (www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=180411)؛ وانظر أيضاً: خبر (فتحي صبّاح) بعنوان: «قصة منع رجال صالونات غزة... من تصفيف شعر السيدات»، نشر في صحيفة **الحياة** بتاريخ 22/ 2/ 2011.
10. انظر مثلاً: خبر بعنوان: «جدل في كربلاء بين المتديّنين والعلمانيين في شأن المظاهر المنافية للإسلام»، نشر في صحيفة **النهار** بتاريخ 26/ 10/ 2008.
11. سلامة كيلة، «فواحش النظم الأصولية»، صحيفة **السفير**، 18/ 1/ 2011.
12. انظر: منى فياض، مرجع سابق.
13. انظر: كمال ديب، «لا "8" ولا "14": دولة الرعاية المدنية»، صحيفة **النهار**، 11/ 3/ 2011.
14. انظر: خبر بعنوان: «اغتيال الوزير المسيحي في الحكومة الباكستانية لمعارضته قانون التجديف و"طالبان" تتبنى قتله»، نشر في صحيفة **النهار** بتاريخ 3/ 3/ 2011.

15. انظر: رضوان زيادة، «حرية الرأي في خطاب الإسلاميين»، صحيفة **الحياة**، 7/ 1/ 2009.

16. انظر: خبر بعنوان: «طهران: قيود على المناهج الجامعية في العلوم الإنسانية "الغربية"»، نشر في صحيفة **السفير** بتاريخ 25/ 10/ 2010.

17. انظر :حول هذه المسألة: طيب تيزيني، مرجع سابق، ص 102 وما يليها؛ وسليمان تقي الدين، مرجع سابق.

18. انظر مثلاً: سليمان تقي الدين، مرجع سابق.

19. انظر: همام الكيلاني، «فرس وعرب في التاريخ... عصبية قبلية تحت غطاء ديني في سبيل الاستئثار بالحكم»، صحيفة **الحياة**، 28/ 10/ 2008.

20. العفيف الأخضر، مرجع سابق.

21. سعيد الكحل، مرجع سابق.

22. ناصيف نصار، مرجع سابق، ص 256.

23. العفيف الأخضر، مرجع سابق.

24. اعتمدنا هنا في البحث عن رؤساء الهند على موسوعة ويكيبيديا بالعربية: (http://ar.wikipedia.org)

25. محمد زاهد جول، «الأحزاب الإسلامية في أيامنا وأزمتها مع الديموقراطية»، صحيفة **الحياة**، 13/ 7/ 2009.

26. غي هارشير، مرجع سابق، ص 118-119.

27. سعيد الكحل، مرجع سابق.

28. خالد الحروب، «العلمانية ضرورة عربية للسلم الأهلي»، صحيفة **الحياة**، 29/ 8/ 2007.

29. من المعروف انتشار ظاهرة جرائم الشرف في البلدان العربية، ومنها ما يتصل بعلاقة مختلطة بين المنتمين إلى أديان ومذاهب مختلفة؛ ومن ذلك مثلاً، التوتر الطائفي الذي حصل بين مسلمين وأقباط (في آذار/ مارس 2011) وراح ضحيته 13 قتيلاً و140 جريحاً، كل هذا على خلفية علاقة عاطفية بين مسيحي ومسلمة في محافظة حلوان المصرية. انظر: خبر (جمال فهمي) بعنوان: «مصر: ضحايا الطائفية 13 قتيلاً و140 جريحاً»، نشر في صحيفة **النهار** بتاريخ 10/ 2/ 2011.

30. انظر: خبر بعنوان: «باحث [سليمان يوسف] في شؤون الأقليات يطالب بقانون للزواج المدني في سورية» (عن وكالة آكي الإيطالية)، نشر على الموقع الإلكتروني: (http://www.adnkronos.com/AKI/Arabic/Politics/?id=3.0.2804614072) بتاريخ 11/ 12/ 2008. وانظر أيضاً: نائل جرجس، «دراسة قانونية: مدى انطباق مشروع قانون الأحوال الشخصية السوري مع منظومة حقوق الإنسان»، نشر في 19/ 6/ 2009 على موقع الحوار المتمدن (www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=175600).

31. محمد حسن الأمين، مقابلة أجراها معه بلال خبيز...، مرجع سابق.

32. سورة النحل، الآية 125: ﴿ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْـمُهْتَدِين﴾.

33. خالد شوكت، مرجع سابق.

34. المرجع السابق.

35. مشير باسيل عون، «مصائر الدين والعَلمانيّة في المجتمعات العربية الثائرة»، صحيفة **السفير**، 1/ 12/ 2011.

36. راشد الغنوشي، **الحريات العامة**...، مرجع سابق، ص 87.

37. ناصيف نصار، مرجع سابق، ص 236.

38. محمد حسن الأمين، مقابلة أجراها معه بلال خبيز...، مرجع سابق.

39. محمد أركون، **الإسلام والحداثة**، مرجع سابق، ص 22-23.

40. المرجع السابق، ص 79.

41. المرجع السابق، ص 19.

42. برهان غليون، حوار معه حول: «أزمة المجتمعات العربية ...»، مرجع سابق.

43. كرم الحلو، «سجال المرجعية في فكرنا المعاصر بين الحداثة والتأصيل»، صحيفة **السفير**، 23/ 10/ 2010؛ وانظر أيضاً: عمار علي حسن، «التفكير السياسي والديني المحافظ بين الإسلام والفكر الأوربي»، صحيفة **الحياة**، 9/ 2/ 2011.

44. انظر: طارق البشري، **الحوار الإسلامي العلماني**، مرجع سابق، ص 7.

45. انظر: علي وتوت، «مفهوم الدولة المدنية وسماتها» (1)، صحيفة **الصباح** العراقية، 5/ 7/ 2011، يمكن الاطلاع على الرابط الإلكتروني للمقال: (http://www.alsabahpaper.com/ArticleShow.aspx?ID=10133).

46. ففي مصر فاز حزب الحرية والعدالة (الذراع السياسية لجماعة الإخوان المسلمين) بأغلبية في الانتخابات النيابية التي انتهت مرحلتها الثالثة والأخيرة في كانون الثاني/ يناير 2012، والتي نال فيها الحزب 235 مقعداً، بنسبة 47 في المائة تقريباً، من أصل 498 هي إجمالي عدد مقاعد مجلس الشعب (الغرفة البرلمانية الأولى)، كما حاز الحزب 105 مقاعد، بنسبة 60 في المائة تقريباً، من مقاعد مجلس الشورى (الغرفة البرلمانية الثانية)، وبذلك سيطر الحزب على رئاسة المجلسين (نقلاً عن الموقع الإلكتروني لصحيفة **المصري اليوم**، صفحة «حزب الحرية والعدالة» في وحدة المعلومات، بتاريخ 23/ 4/ 2012، انظر: www.almasryalyoum.com/node/786246). أما في تونس (انتخابات المجلس الوطني التأسيسي التي جرت في 23/ 10/ 2011) فقد فاز حزب النهضة الإسلامي بـ 89 مقعداً من أصل 217 مقعداً؛ أي بنسبة 41 في المائة تقريباً (نقلاً عن صحيفة **الوسط** البحرينية بتاريخ 15/ 11/ 2011، انظر: http://www.alwasatnews.com/3356/news/read/608542/1.html). وفي المغرب (انتخابات مجلس النواب التي جرت في 25/ 11/ 2011) حصل حزب العدالة والتنمية الإسلامي على 107 مقاعد من أصل 395 مقعداً؛ أي بنسبة 27 في المائة تقريباً (نقلاً عن موقع «العربية نت» بتاريخ 28/ 11/ 2011).

47. انظر: علي وتوت، «مفهوم الدولة المدنية وسماتها» (2)، صحيفة **الصباح** العراقية، 11/ 7/ 2011.

48. المرجع السابق.

49. محمد بن شاكر الشريف، «الدولة المدنية صورة للصراع بين النظرية الغربية والمُحْكَمات الإسلامية» (1)، مجلة **البيان** (لندن)، العدد 238 (16 آذار/ مارس 2011)، منشورة إلكترونياً على رابط المجلة: (www.albayan.co.uk/article.asp?id=770).

50. المرجع السابق.

51. طارق البشري، **الحوار الإسلامي العلماني**، مرجع سابق، ص 7.

52. راشد الغنوشي، **الحريات العامة**...، مرجع سابق، ص 347.

53. انظر: خبر بعنوان: «تحذيرات متزايدة من محاولات إجهاض الثورة، راشد الغنوشي يعود إلى تونس: لا مكان للشريعة»، نشر في صحيفة **السفير** بتاريخ 31/ 1/ 2011.

المصادر والمراجع

أولاً، العربية

1. الكتب

أحمد برقاوي، **العرب والعلمانية** (دمشق: دار طلاس، 2007).

برهان غليون وآخرون، **المسألة العلمانية 1، نصوص من الأوان حول جدل العلمانية والديمقراطية** (دمشق: دار بترا للنشر والتوزيع، 2009).

برهان غليون وآخرون، **النظام السياسي في الإسلام، حوارات لقرن جديد**، ط 3 (دمشق: دار الفكر، 2011).

تركي الحمد، **السياسة بين الحلال والحرام: أنت أعلم بأمور دنياكم**، ط 2(بيروت: دار الساقي، 2001).

تقي الدين بن تيمية، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية** (النسخة المنشورة على موقع إسلام ويب الإلكتروني: www.islamweb.net).

جمال الدين بن منظور، **لسان العرب** (بيروت: دار صادر، 1990).

جوتس شراجله، **قاموس ألماني-عربي** (بيروت: مكتبة لبنان، 1977).

جورج طرابيشي، **هرطقات، عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية**، ط 2 (بيروت: دار الساقي، 2008).

جورج طرابيشي: **هرطقات 2، عن العلمانية كإشكالية إسلامية-إسلامية** (بيروت: دار الساقي، 2008).

حسن إبراهيم حسن، **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي**، 5 أجزاء (بيروت: دار الأندلس، 1964-1967).

حسن محسن رمضان، **السلفية والعلمانية، إشكالات الرؤى والممارسة** (دمشق: دار الحصاد للطباعة والنشر، 2008).

حسن نافعة، وكليفورد بوزورث، **تراث الإسلام (الجزء الثاني)**، ترجمة: حسين مؤنس وإحسان صدقي العمد، مراجعة، فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، ط 2 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1988).

حسين مروّة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، جزآن (بيروت: دار الفارابي، 1979).

راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، ط 3 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006).

رضوان السيد وآخرون، **أزمة الفكر السياسي العربي**، ط 2 (دمشق: دار الفكر، 2006).

ريتشارد هرير دكمجيان، **الأصولية في العالم العربي**، ترجمة وتعليق: عبدالوارث سعيد، ط 2 (المنصورة، مصر: دار الوفاء، 1989).

سهيل إدريس، وجبور عبدالنور، **المنهل (قاموس فرنسي- عربي)**، ط 7 (بيروت: دار الآداب؛ ودار العلم للملايين، 1983).

طارق البشري، **الحوار الإسلامي العلماني**، ط 3 (القاهرة: دار الشروق، 2006).

طارق البشري، **الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر** (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، 1996).

طيب تيزيني، **النص القرآني، أمام إشكالية البنية والقراءة**، ط 2 (دمشق: دار الينابيع، 2008).

عبدالرحمن بدوي، **من تاريخ الإلحاد في الإسلام**، ط 2 (القاهرة: سينا للنشر، 1993).

عبدالله العروي، **مفهوم الدولة**، ط 2 (الدار البيضاء: دار التنوير للطباعة والنشر، 1983).

عبدالمنعم منيب، **خريطة الحركات الإسلامية في مصر** (النسخة المنشورة على موقع الشبكة العربية لمعلومات حقوق الإنسان: www.anhri.net).

عبدالوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، مجلدان (القاهرة: دار الشروق، 2002).

عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف: الدين والدنيا من منظار التاريخ** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008).

علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية** (النسخة المنشورة على موقع إسلام ويب: www.islamweb.net).

علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم - دراسة ووثائق**، بقلم: د. محمد عمارة، الطبعة العربية الجديدة (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2000).

علي عبد الرازق، وعبد الرزاق السنهوري، **الإسلام وأصول الحكم (الشيخ علي عبد الرازق) / أصول الحكم في الإسلام (د. عبد الرزاق السنهوري)**، (القاهرة: دار مصر المحروسة، 2007).

عمر فرّوخ، **تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون**، ط 3 (بيروت: دار العلم للملايين، 1981).

غالب هلسا، **العالم مادة وحركة**، ط 3 (بيروت: دار الحداثة، 1984).

غي هارشير، **العلمانية**، ترجمة: رشا الصباغ، تدقيق: د. جمال شحيّد (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 2005).

فاضل الأنصاري، **قصة الاستبداد، أنظمة الغلبة في تاريخ المنطقة العربية** (دمشق: منشورات وزارة الثقافة السورية، 2004).

فرج فودة، **الحقيقة الغائبة** (مصر الجديدة: د.ن، 1986).

فرج فودة، **زواج المتعة** (القاهرة: د.ن، 1992).

الكتاب المقدس (العهد الجديد)، صادر عن دار الكتاب المقدس في مصر وجمعية الكتاب المقدس في لبنان، بيروت، 2006.

لؤي حسين (إعداد وتحرير)، **العلمانية في المشرق العربي** (دمشق: دار بترا؛ ودار أطلس للنشر والتوزيع، 2007).

محمد أركون، **الإسلام والحداثة**، ترجمة: هاشم صالح (جبلة، سورية: دار بدايات، 2008).

محمد حسن الأمين، **الاجتماع العربي الإسلامي** (بيروت: دار الهادي، 2003).

محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية**، ط 2 (بيروت: دار الطليعة، 1985).

محمد عبده، **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده** (5 أجزاء)، تحقيق وتقديم: الدكتور محمد عمارة، ط 3 (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، 1993).

محمود محمد طه، **الرسالة الثانية من الإسلام**، ط 4 (أم درمان، السودان: د.ن، 1971).

معن زيادة وآخرون، **الموسوعة الفلسفية العربية**، مجلدان (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1986 و1988).

المنجد في اللغة والأعلام، ط 33 (بيروت: دار المشرق، 1992).

منير البعلبكي، **المورد (قاموس إنكليزي-عربي)**، ط 21 (بيروت: دار العلم للملايين، 1987).

الموسوعة الشاملة للقرآن الكريم وعلومه (برنامج إلكتروني يحتوي على القرآن الكريم، مع تفاسير كبار الفقهاء المعتمدين، صادر عن شركة ريم للبرمجيات).

ناصيف نصار، **الإرشادات والمسالك: من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية** (بيروت: دار الطليعة، 2001).

نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الديني** (القاهرة: سينا للنشر، 1992).

الهادي شقرون، **نقد العقلية العربية** (صفاقس، تونس: التعاضدية العمالية للطباعة والنشر، 1986).

هادي العلوي، **خلاصات في السياسة والفكر السياسي في الإسلام (الأعمال الكاملة 1)**، ط 4 (دمشق، بيروت، بغداد: دار المدى للثقافة والنشر، 2004).

هبة الله بن سلامة، **الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم** (النسخة المنشورة على موقع الناقد الإلكتروني: www.annaqed.com).

هنري بينا-رويث، **ما هي العلمانية؟** ترجمة: ريم منصور الأطرش، مراجعة: جمال شحيّد (دمشق: المؤسسة العربية للتحديث الفكري؛ ودار الأهالي للطباعة والنشر، 2005).

يوسف القرضاوي، **الثقافة العربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة** (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001).

يوسف القرضاوي، **الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف**، ط 2 (القاهرة: دار الشروق، 1984).

المواقع الإلكترونية توثق وحدها

2. المجلات والسلاسل الدورية

جاد الكريم الجباعي: «العلمانية في المشروع القومي الديمقراطي»، **الوحدة** (الرباط)، العدد 75، 12/ 1990.

حسن عطيّة: «الرقابة على الإبداع الفنيّ [في مصر]، فقه المصادرة وحماية المجتمع»، مجلة **الآداب** (بيروت)، عدد 11/ 2002.

سامي سويدان: «خطاب النهضة الديني والعلماني: في التلاؤم والتماسك والمآل»، مجلة **الآداب**، عدد 12/ 2007.

عاصم الدسوقي: «العلمانية ... ولماذا يكون فيها حلٌّ لمشكلات المصريين؟!»، مجلة **الآداب**، عدد 12/ 2007.

عبدالوهاب المسيري: «حوار مع عبدالوهاب المسيري: العلمانية التي أفهمها» (أجرى الحوار أحمد الخميسي)، مجلة **الآداب**، عدد 12/ 2007.

عزيز العظمة: «جولة أفق في العلمانية وشأن الحضارة»، مجلة **الآداب**، عدد 7-8-9/ 2007.

عمرو حمزاوي وناثان براون: «ماذا يحدث داخل جماعة الإخوان المسلمين المصرية: النقاش حول برنامج الحزب وتداعياته»، **سلسلة أوراق كارنيجي**، العدد 89، كانون الثاني/ يناير 2008.

محسن الأحمدي: «العلمانية: مشروع تحرُّري للإنسانية؟»، مجلة **الآداب**، عدد 12/ 2007.

محمد بن شاكر الشريف: «الدولة المدنية صورة للصراع بين النظرية الغربيـة والمُحْكَـمات الإسـلامية» (1)، مجلة **البيان** (لندن)، العدد 238، 16 مارس 2011.

مراد وهبة: «إشكالية المقدس»، مجلة **الديمقراطية** (القاهرة)، العدد 22، نيسان/ إبريل 2006.

نصر حامد أبو زيد: «الرقابة [في مصر] وتوابعها، شهادة حول الرقابـة والجامعـة في مـصر»، مجلـة **الآداب**، عدد 11/ 2002.

3. الصحف

الاتحاد الإماراتية

الأحداث المغربية

الحياة اللندنية

السفير اللبنانية

السياسة الكويتية

الشرق الأوسط اللندنية

الصباح العراقية

الغد الأردنية

المستقبل اللبنانية

المصري اليوم المصرية

النهار اللبنانية

الوسط البحرينية

4. المواقع الإلكترونية العربية

إخوان سورية (www.ikhwansyria.com)

إسلام أون لاين (www.islamonline.net)

الإسلاميون (www.islamyun.net)

إيلاف (www.elaph.com)

البديل (www.albadil.org)

الجزيرة نت (www.aljazeera.net)

الجماعة الإسلامية المصرية (www.egyig.com)

الحوار المتمدن (www.ahewar.org)

سؤال التنوير (www.assual.com)

شبكة العلمانيين العرب (www.3almani.org)

شفاف الشرق الأوسط (www.metransparent.com)

صيد الفوائد (www.saaid.net)

العربية نت (www.alarabiya.net)

مركز الدراسات والأبحاث العلمانية في العالم العربي (www.ssrcaw.org)

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (www.dohainstitute.org)

مكتبة حقوق الإنسان، جامعة منيسوتا (www1.umn.edu/humanrts/arab/IS-1.html)

ويكيبيديا – الموسوعة الحرة بالعربية (www.ar.wikipedia.org)

ثانياً، الأجنبية

1. كتب ودراسات ومقالات (بالألمانية)

Angel, Hans-Ferdinand. "was ist Religiösität?" in: (www.theo-web.de/ausgabe-2002-01/angel02-1-2.pdf).

Bartels, Klaus. Stichwort "Laizismus," NZZOnline, 13 November 2008.

Cabanel, Patrick. "Laizität und Religion im heutigen Frankreich," (übersetzt aus dem Französischen von Karin Albert, ergänzt durch Sabine Albrecht), ein Beitrag erschienen im Internet-Portal: (www.deuframat.gei.de).

Conermann, Stephan. "Maudûdî, Abû l-Alâ al-," in: *Kleines Islam-Lexikon. Geschichte – Altag – Kultur*, München: Beck, 2001.

Crevel, Philippe und Norbert Wagner. “Laizität – Garant der Politischen Stabilität Frankreichs oder Selbsttäuschung?,” *Länderbericht*, Sankt Augustin, 19 Jan. 2004.

Duden. *Das Fremdwörterbuch*, Bd. 5, 5 Aufl., Mannheim/Wien/Zürich: Dudenverlag, 1990.

Emcke, Carolin. “Der Verlust des Politischen und der Mythos der Säkularisierung,” in: (www.carolin-emcke.de).

Feldbauer, Peter. *Die Islamische Welt 600-1250, Ein Frühfall von Unterentwicklung?*, Wien: Promeda, 1995.

Feldman, Noah. *Divided by God: America's Church-State Problem – and What We Should Do About* (New York, NY: Farrar, Straus and Giroux, 2005).

Flechsig, K.-H. “Kulturelle Orientierungen,” *Interne Arbeitspapiere* 1/2000, Göttingen (Institut für Interkulturelle Didaktik).

Fuchs, W. (Hrsg.). *Lexikon zur Soziologie*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1988.

Grünberger, Hans. “Dehumanisierung der Gesellschaft und Verabschiedung staatlicher Souveränität: das politische System in der Gesellschaftstheorie Niklas Luhmanns,” in: *Pipers Handbuch der Politischen Ideen*, Hrsg. Iring Fetscher und Herfried Münkler, Bd. 5, München: 1987.

Hollerbach, Alexander. “Trennung von Staat und Kirche – internationale Aspekte und deutsche Erfahrungen,” in: Louis Carten (Hrsg.), *Trennung von Kirche und Staat: Vorträge an einer Tagung an der Universität Freiburg*, Schweiz: Univ. Verl., 1994.

Köktaş, M. Emin. “Die Organisationsstruktur des Islam im Laizismus der Türkei,” *Jornal für Religionskultur*, Nr. 123, 2009.

Leicht, Robert. “Störfaktor Religion,” *Die Zeit*, Nr. 16, 7/4/2004.

Özbudun, Ergun. “Ein Grundgesetz nach deutschem Vorbild,” *Frankfurter Allgemeine Zeiung*, 10/1/2008.

Rathmann, Lothar und Autorenkollektive. *Geschichte der Araber, Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, 7 Bände, Berlin: Akademie-Verlag, 1971.

Schikora, von Daniel L. “Frankreich und das Ende der Laicité,“ *Sezession* 10, Juli 2005.

Scholder, Klaus. “das Ende des Laizismus – zum Verhältnis von Kirche und Staat,“ *Die Zeit*, Nr. 49, 27/11/1981.

Schubert, Klaus und Martina Klein. *Das Politiklexikon*, 4 Aufl., Bonn: Dietz, 2006.

Tröger, Sigrid und Karl-Wolfgang Tröger (Hrsg.). *Kirchenlexikon – Christliche Kirchen, Freikirchen und Gemeinschaften im Überblick*, Berlin: 1990.

Waldenfels, Hans (Hrsg.). *Lexikon der Religionen*, *Phänomene – Geschichte – Ideen*, 2 Aufl., Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1988.

2. مواقع إلكترونية أجنبية

(http://de.wikipedia.org)

(http://encyclopedia.thefreedictionary.com)

(http://europe.eu)

(http://knol.google.com)

(http://know-library.net)

(www.britannica.com)

(www.bundestag.de)

(www.constitution.org)

(www.deuframat.de)

(www.kas.de)

(www.ladocumentationfrancaise.fr)

(www.laizismus.de)

(www.lexikonmeyer.de)

(www.vatican.va)

(www20.wissen.de)

نبذة عن المؤلف

أ.د. سليم إبراهيم: حاصل على ماجستير في العلوم الاقتصادية من جامعة ماينتس (Mainz)، ودكتوراه دولة في العلوم السياسية والاجتماعية من جامعة ماربورغ (Marburg) في ألمانيا الغربية سابقاً.

مارس التدريس معيداً في جامعة ماربورغ (1973-1977)، وأستاذاً مساعداً في معهد علم الاجتماع التابع لجامعة برلين الحرة FU Berlin (1978-1987)، وأستاذاً في جامعة طرابلس الغرب (الفاتح سابقاً) في كلية الهندسة الاجتماعية (1987-1990)، وأستاذاً محاضراً في جامعة ماربورغ (1991). وإلى جانب مهنة التدريس الجامعي، قام بإنجاز أبحاث حقلية أو الإشراف عليها بتكليف من مؤسسات جامعية واستشارية ألمانية في كل من البلدان الآتية: المملكة العربية السعودية (1979-1980)، والسودان (1982)، وسورية (1985)، وموريتانيا (1988)، والجزائر (1989). وعمل خبيراً تنموياً لدى مؤسسة التعاون التقني الألمانية (GTZ) في المغرب (1992-1994). ومن ثم عمل مستشاراً في قضية اندماج المهاجرين الأجانب لدى مؤسسات ألمانية عدة، منها مركز التربية السياسية في الولاية الاتحادية Hessen (1995-1998). وأخيراً عمل، حتى تقاعده (2001-2006)، مديراً لقسم الثقافة العربية-الإسلامية لدى معهد إدارة التواصل البَيْثقافي (Institute for intercultural Communication Management) الموجود مقره في زيوريخ بسويسرا.

صدر له بالألمانية العديد من المؤلَّفات، نذكر من الكتب: **طريق التطور اللارأسمالي - تاريخ الفكرة والتصور النظري** (1976)؛ و**المشكلات الاقتصادية-الاجتماعية لطريق تطور سورية في مرحلة 1963-1973** (1977)؛ و**تأثيرات مشروع سد الفرات على التنمية الريفية والشروط الحياتية لسكان وادي الفرات** [إشراف ومساهمة] (1987)؛ و**مسألة الأجانب في**

ألمانيا، تحليل الوقائع وأشكال العجز ومتطلبات التصرف لاندماجهم (1997). أما الدراسات، فهي: «نشوء المقاومة الفلسطينية (1882–1972)» (1973)؛ و«التاريخ الاستعماري في منطقة الخليج العربي» (1991)؛ و«الإسلام السياسي المعاصر في العالم العربي» (1992)؛ و«حقوق الإنسان في الإسلام – بين العالمية والخصوصية» (1997).

وله أيضاً أبحاث بالعربية، نذكر منها: «دراسة حول مقولات ماركوزه الاقتصادية–الاجتماعية»، **دراسات عربية** (بيروت)، العدد 2 (1969)؛ وكتاب قيد الإنجاز باللغة العربية بعنوان: **الثقافة العربية–الإسلامية كنسخة عن العالم الداخلي للعرب** (الجزء الأول: أسس وخصائص الثقافة العربية الإسلامية، والجزء الثاني: أنماط وأساليب التواصل العربية–الإسلامية).

قواعد نشر الكتب
لدى مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

أولاً: القواعد العامة

1. تقبل البحوث التي تتناول القضايا السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو الاستراتيجية أو الإعلامية أو المعلوماتية المتصلة بمنطقة الخليج العربي خصوصاً، والعالم العربي عموماً، التي تتناول أهم المستجدات على الساحة الدولية.

2. يشترط أن يعالج الكتاب موضوعاً جديداً ومبتكراً، وأن يكون مستوفياً للشروط العلمية والأكاديمية المتعارف عليها، وأن يكتب بلغة بحثية رصينة.

3. يشترط ألا يكون قد سبق نشر الكتاب، أو عرض للنشر لدى جهات أخرى.

4. يتراوح حجم الكتاب بين 50 - 60 ألف كلمة (250 - 300 صفحة مطبوعة)، بما في ذلك الملاحق، والهوامش، والمراجع.

5. يقدم مؤلف الكتاب نسخة واحدة من نص الكتاب، مطبوعة ومدققة وخالية من الأخطاء الإملائية والطباعية.

6. يرفق المؤلف بياناً موجزاً بسيرته العلمية، وعنوانه بالتفصيل.

7. يرفق المؤلف موافقة الجهة التي قدمت له دعماً مالياً لإنجاز كتابه (إن وجدت).

8. يتم وضع الجداول والرسوم البيانية والصور والخرائط في صفحات مستقلة، مع الإشارة إلى مواقعها في متن الكتاب.

9. يتم وضع الهوامش مسلسلة في نهاية الكتاب، تتبعها قائمة بالمصادر والمراجع مرتبة ترتيباً ألفبائياً.

10. يراعى عند كتابة الهوامش الالتزام بالأسلوب التالي:

الكتب: المؤلف، **عنوان الكتاب** (مكان النشر: دار النشر، سنة النشر)، الصفحة.

الدوريات: المؤلف، «عنوان البحث»، **اسم الدورية**، العدد (مكان النشر: تاريخ النشر)، الصفحة.

11. تقوم هيئة التحرير بتحرير نص الكتاب ومراجعته لغوياً، وتعديل المصطلحات التي ترد ضمنه، بالشكل الذي لا يخل بمحتوى الكتاب أو مضمونه.

12. يقدم المركز لمؤلف الكتاب المجاز نشره مكافأة مالية قدرها ثمانية آلاف دولار أمريكي (8000$)، وعشر نسخ كإهداء من الكتاب عند الانتهاء من طباعته بشكله النهائي.

ثانياً: إجراءات النشر

1. يتم تبليغ المؤلف بما يفيد تسلم نص كتابه خلال شهر من تاريخ تسلم النص.

2. تخضع نصوص الكتب لمراجعة هيئة التحرير بالمركز خلال ستة أسابيع.

3. إذا حاز الكتاب الموافقة الأولية لهيئة التحرير، ترسل اتفاقية النشر إلى الباحث لتوقيعها.

4. يرسل الكتاب إلى محكمين اثنين من ذوي الاختصاص في موضوعه.

5. في حالة ورود ملاحظات من المحكمين، ترسل الملاحظات إلى المؤلف لإجراء التعديلات اللازمة على نص الكتاب، على أن يقوم بذلك خلال مدة أقصاها شهران.

6. تصبح نصوص الكتب المنشورة ملكاً لمركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ولا يحق للمؤلف إعادة نشرها- كلياً أو جزئياً، أو نشرها مترجمة بلغة أخرى- دون الحصول على موافقة كتابية من المركز.

7. المركز غير ملزم بإرجاع نصوص الكتب التي ترده بهدف النشر في حالة تعذر نشرها.